COPERTA I

F.A. HAYEK

INFATUAREA FATALĂ
Erorile socialismului

Redactor: W.W. Bartley III

F.A. Hayek: Opere complete
Volumul I

<COPERTA IV>

"Influenţa lui Friedrich Hayek a fost covârşitoare."
Milton Friedman

"Consider opera lui Hayek o nouă deschidere a celei mai importante dezbateri din domeniul filosofiei politice."
Sir Karl Popper

"Unul dintre marii gânditori politici ai vremurilor noastre."
Roger Scruton

"Operele complete ale lui Hayek alcătuiesc una dintre cele mai profunde filosofii politice scrise în acest secol."
Norman P. Barry

"Într-o lume a schimbărilor prea rapide, suntem recunoscători dacă avem câteva semne de reper aparent de neclintit. Unul dintr acestea este, cu certitudine, profesorul Hayek."
The Economic Journal

"Cel de-al treilea sfert al secolului nostru a fost numit «epoca lui Keynes»... În termenii problemelor economice cu care ne confruntăm în prezent, actuala perioadă ar putea fi denumită, cu deplină adecvare, «epoca lui Hayek»."
The Times

<SUPRACOPERTA INTERIOARĂ FAŢĂ>

În această nouă lucrare, Friedrich A. Hayek prezintă un examen fundamental şi critic asupra ideilor centrale ale socialismului. El argumentează că socialismul, încă de la origini, a fost eronat la nivel ştiinţific, practic şi chiar logic - şi că repetatele sale eşecuri, în numeroasele aplicaţii practice diferite ale ideilor socialiste cărora le-a fost martor secolul XX, au reprezentat rezultatul direct al acestor erori ştiinţifice.

"Infatuarea fatală" a necesitat aproape zece ani de pregătiri. La vârsta de aproape optzeci de ani, după o viaţă de luptă contra socialismului, Hayek a conceput "Infatuarea fatală" drept manifest al unei dezbateri publice decisive asupra întrebării: "A fost socialismul o greşeală?" Rezultatul este, probabil, cea mai accesibilă şi controversată dintre operele lui, după apariţia "Drumului spre servitute", în 1944.

"Infatuarea fatală" abordează în primul rând problemele eticii. Căci Hayek consideră că civilizaţia noastră se bazează pe un complex sistem de legi morale, sau reguli de conduită, care au evoluat spontan şi s-au selecţionat pe cale naturală. Aceste reguli, susţine el, sunt adeseori foarte dezagreabile oamenilor, rămânând totuşi indispensabile pentru supravieţuirea şi relativa noastră bunăstare. Câtă vreme, afirmă Hayek, principiile fundamentale ale socialismului reflectă o regresiune către moralitatea instinctuală a tribului, fiind deci incapabile să susţină ordinea extinsă a unei civilizaţii superioare.

Extrem de lizibilă şi controversată, dovedind o considerabilă erudiţie şi energie, "Infatuarea fatală" va ajuta enorm înţelegerea contemporană a chestiunilor economice şi politice cu care se confruntă lumea, cu atât mai importante cu cât contradicţiile dintre socialism şi capitalism se accentuează.

<SUPRACOPERTA INTERIOARĂ SPATE>

F.A. Hayek a studiat la Universitatea din Viena, unde a devenit atât Doctor în Drept cât şi Doctor în Ştiinţe Politice. După câţiva ani în serviciul civil austriac, a fost ales primul director al Institutului Austriac de Studii ale Ciclului Afacerilor. În 1931, a fost numit Profesor Tooke de Economie şi Statistică la Şcoala Economică din Londra, iar în 1950 s-a deplasat la Universitatea din Chicago, pe post de Profesor de Ştiinţe Sociale şi Morale. A revenit în Europa în 1962, la catedra de economie a Universităţii din Freiburg, unde a devenit Profesor Emerit în 1967.

Deţinător a numeroase doctorate onorifice şi membru al Academiei Britanice, Hayek a primit Premiul Nobel Memorial pentru Economie în 1974. A fost creat Companion de Onoare în 1984. Este autorul a circa cincizeci de volume, printre care "Preţuri şi producţie", "Teoria pură a capitalului", "Drumul spre servitute", "Contrarevoluţia ştiinţei", "Ordinea senzorială", "Constituţia libertăţii" şi "Lege, legislaţie şi libertate".

Redactorul, profesorul W.W. Bartley, III, face parte din Institutul Hoover, Universitatea Stanford.

Friedrich August Hayek

OPERE COMPLETE

Volumul I

INFATUAREA FATALĂ

Erorile socialismului

Traducere de
Mihnea Columbeanu

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE DIN PARTEA REDACŢIEI

I

"Infatuarea fatală", noua lucrare a lui Hayek, reprezintă primul volum apărut în seria Opere Complete de F.A. Hayek, o nouă ediţie standard a scrierilor sale.
Cititorul pe care îl frapează ritmul şi prospeţimea argumentaţiei din această nouă carte, viguroasa sa aplicare asupra unor cazuri concrete şi ocazionalele elanuri polemice, va dori să afle câte ceva despre bazele ei. În 1978, la vârsta de aproape optzeci de ani, după o viaţă de luptă cu socialismul şi numeroasele lui manifestări, Hayek a dorit să dea o reprezentaţie finală. A conceput o grandioasă dezbatere oficială, probabil urmând a se ţine la Paris, în cadrul căreia teoreticienii de frunte ai socialismului s-ar fi confruntat cu principalii suporteri intelectuali ai ordinii de piaţă. Ei ar fi adresat întrebarea: "A fost socialismul o greşeală?" Susţinătorii economiei de piaţă urmau să argumenteze că socialismul are - acum şi dintotdeauna - baze ştiinţifice şi practice, ba chiar şi logice, complet greşite, şi că repetatele sale eşecuri, în numeroasele aplicaţii practice diferite ale ideilor socialiste cărora le-a fost martor secolul nostru, au fost, în ansamblu, rezultatul direct al acestor erori ştiinţifice.
Ideea unei mari dezbateri oficiale a trebuit să fie abandonată din motive practice. De exemplu, cum ar fi fost aleşi reprezentanţii socialismului? Oare n-ar fi refuzat socialiştii înşişi să convină asupra cui îi putea reprezenta? Şi chiar în improbabila eventualitate că acceptau, se putea aştepta din partea lor să recunoască deznodământul real al unei asemenea discuţii? Mărturisirile publice ale erorilor nu sunt deloc la îndemână.
Totuşi, aceia dintre colegii lui Hayek care se întâlniseră cu el pentru a discuta ideea au refuzat s-o abandoneze, încurajându-l să exprime, într-un manifest, principalele argumente în favoarea pieţei libere. Ceea ce se intenţionase iniţial a fi un scurt manifest, a început prin a se dezvolta la proporţiile unei lucrări ample, în trei părţi; apoi, ansamblul a fost comprimat în scurta carte - sau lungul manifest - prezentată aici. Unele fragmente ale operei de amploare au fost păstrate şi se vor publica separat, în Volumul X.
Adoptând pe tot parcursul o atitudine de tip economic şi evoluţionist, Hayek examinează natura, originile, selecţia şi dezvoltarea diferitelor moralităţi ale socialismului şi ale ordinii de piaţă; recapitulează extraordinarele puteri pe care le conferă omenirii "ordinea extinsă" a pieţei, cum o numeşte el, constituind şi favorizând dezvoltarea civilizaţiei. De asemenea, Hayek cântăreşte - într-un stil amintind pe alocuri "Civilizaţia şi nemulţumirile sale" de Freud, pentru a ajunge însă la concluzii cu totul diferite - atât beneficiile, cât şi costurile acestei civilizaţii, precum şi consecinţele care ar rezulta din distrugerea economiei de piaţă.
Concluzia lui e următoarea: "Câtă vreme numai faptele nu pot determina ce anume e just, concepţiile necugetate asupra a ceea ce e raţional, just şi pozitiv pot schimba faptele şi circumstanţele în care trăim; pot distruge, poate pentru totdeauna, nu numai indivizii evoluaţi, clădirile, arta şi oraşele (cărora le cunoaştem de mult vulnerabilitatea faţă de puterile distructive ale moralităţilor şi ideologiilor de diverse facturi), ci şi tradiţiile, instituţiile şi interrelaţiile fără de care asemenea creaţii nici n-ar fi fost înfiinţate sau re-înfiinţate vreodată."

II

Operele Complete ale lui F.A. Hayek încearcă pentru prima oară să cuprindă virtualmente

întreaga bibliografie Hayek disponibilă cititorului. Organizarea materialului s-a făcut în primul rând pe baze tematice, dar în cadrul acestei structuri este urmărită, acolo unde e posibil, şi o ordine cronologică.
Seria se deschide cu două cărţi strâns înrudite, despre limitele raţiunii şi ale planificării în contextul ştiinţelor sociale - "Infatuarea fatală", o lucrare nouă, şi "Uz şi abuz de raţiune: contrarevoluţia ştiinţei", operă care încă nu s-a publicat în Marea Britanie. Seria continuă cu două colecţii de eseuri istorice şi biografice ("Tendinţa gândirii economice" şi "Şcoala austriacă şi avantajele liberalismului"). Textele din aceste două culegeri n-au fost niciodată adunate în volum; mai mult de jumătate dintre ele s-au găsit anterior numai în limba germană; şi aproximativ o treime din primul volum se revendică de la manuscrise importante, nepublicate niciodată.
Seria continuă cu patru volume cuprinzând principalele contribuţii ale lui Hayek în domeniul economic: "Naţiuni şi aur"; "Bani şi naţiuni"; "Investigaţii în economie"; şi "Teoria monetară şi fluctuaţiile industriale".
Acestor volume le urmează trei volume de documentaţie, izvoare istorice şi dezbateri: "Lupta cu Keynes şi Cambridge;" "Lupta cu socialismul"; şi remarcabila "Corespondenţă între Karl Popper şi F.A. Hayek", extinsă pe o perioadă de peste cincizeci de ani, în care cei doi prieteni apropiaţi şi colaboratori intelectuali dezbat intens problemele esenţiale ale filosofiei şi metodologiei, şi multe dintre principalele subiecte de discuţie ale vremurilor noastre.
Respectivele volume documentare sunt urmate de două noi colecţii de eseuri ale lui Hayek şi de un volum cu interviuri şi conversaţii neoficiale, atât pe teme teoretice cât şi despre chestiuni practice - "Conversaţii cu Hayek", volum destinat să-i pună ideile la dispoziţia unui public cititor mai larg.
Aceste prime paisprezece volume se vor baza şi, în mare parte, vor prelua resursele cuprinzătoarei Arhive Hayek de la Institutul Hoover pentru Război, Revoluţie şi Pace, Universitatea Stanford, precum şi strâns înruditele Arhiva Machlup şi Arhiva Popper. De asemenea, se vor folosi şi numeroase alte bogate resurse arhivistice, din întreaga lume. Primul volum al seriei, "Infatuarea fatală", proaspăt ieşit de sub condeiul lui Hayek, este, desigur, despovărat de aparatul critic. Textele volumelor ulterioare vor fi publicate în formă corectată, revăzută şi adnotată, cu introduceri aparţinând unor distinşi oameni de ştiinţă, în scopul de a le plasa în contextul lor istoric şi teoretic.
Seria se va încheia cu opt dintre operele clasice ale lui Hayek - inclusiv "Drumul spre servitute", "Individualism şi ordine economică", "Constituţia libertăţii" şi "Lege, legislaţie şi libertate" - cărţi care şi în momentul de faţă se pot găsi în alte ediţii. Se apreciază că publicarea întregii serii va dura între zece şi doisprezece ani.
Editorii au intenţia ca seria de volume să fie completă în măsura în care aşa ceva este rezonabil şi responsabil. Astfel, unele eseuri care există în forme uşor variate, sau în mai multe limbi diferite, vor fi publicate întotdeauna în engleză sau în traducere engleză, şi numai în forma lor cea mai completă şi finisată, înafara cazurilor când anumite variaţiuni, sau plasarea acestora în timp, prezintă semnificaţii teoretice ori istorice. Unele materiale cu valoare efemeră, cum ar fi scurtele articole de ziar sau notele de carte constând din câteva lunii, scrise în perioada când Hayek era redactor la *Economica*, vor fi omise. Şi, desigur, corespondenţa care urmează să fie publicată va fi în mare parte cea având legături semnificative cu opera literară şi teoretică a lui Hayek în domeniul economiei, al psihologiei, al biografiei, precum şi al istoriei, teoriei politice şi filosofiei. Toate materialele folosite în alcătuirea acestor volume, precum şi relativ puţinele articole omise, vor sta la dispoziţia cercetătorilor în Arhivele Institutului Hoover.

III

Pregătirea unei ediţii standard de acest gen este o sarcină masivă şi, totodată, costisitoare. Printre cei cărora li se cuvin mulţumiri pentru nepreţuitul ajutor acordat se numără în primul rând W. Glenn Campbell, director al Institutului Hoover pentru Război, Revoluţie şi Pace, Universitatea Stanford, pentru generoasa decizie de a oferi sprijinul de bază al acestui proiect şi, de asemenea, pentru biografia editorială a lui Hayek. Principalul geniu aflat la cârma proiectului de ansamblu, fără ale cărui sfaturi şi ajutoare acesta n-ar fi putut fi niciodată organizat sau lansat, este Walter S. Morris, de la Fundaţia Vera şi Walter Morris. Alte două instituţii ai căror directori au supravegheat cu atenţie conceperea proiectului, aducând recomandări inestimabile, sunt Institutul de Studii Umane al Universităţii George Mason, şi Institutul Afacerilor Economice din Londra. Redactorul le este îndatorat îndeosebi lui Leonard P. Liggio, Walter Grinder şi John Blundell, de la Institutul de Studii Umane, precum şi Lordului Harris de la High Cross şi lui John B. Wood, de la Institutul Afacerilor Economice. La fel de importante au fost sprijinul şi sfaturile neabătute ale lui Norman Franklin de la Routledge & Kegan Paul, Ltd., Londra, ani de zile editorul lui Hayek. În sfârşit, proiectul n-ar fi putut să fie dus cu succes la îndeplinire fără generosul sprijin financiar al organizaţiilor de sponsori enumerate în poziţii proeminente la începutul acestui volum şi cărora toţi cei care au contribuit la apariţia lui le sunt profund recunoscători. Ajutorul acestor sponsori - instituţii şi fundaţii din şase continente - nu numai că recunoaşte aprecierea internaţională a creaţiei lui Hayek, dar oferă totodată şi proba foarte tangibilă a "ordinii extinse de cooperare umană" despre care scrie autorul. Redactorul mai doreşte să le mulţumească, pentru susţinerea proiectului, Fundaţiei Werner Erhard din Sausalito, California, şi Fundaţiei Thyssen din Cologne, Germania de Vest.

W.W. Bartley, III

F.A. HAYEK

INFATUAREA FATALĂ

Erorile socialismului

Libertatea (sau *Freedom*) nu este, cum ar părea să implice originea termenului, o eliminare a tuturor restrângerilor, ci mai curând aplicarea eficientă a tuturor restricţiilor juste, asupra tuturor membrilor unei societăţi libere, indiferent că sunt magistraţi sau supuşi.
Adam Ferguson

Regulile moralităţii nu sunt concluziile raţiunii noastre.
David Hume

Cum ar fi posibil ca nişte instituţii care servesc bunăstarea comună şi sunt extrem de semnificative pentru dezvoltarea ei să ia fiinţă fără o *voinţă comună* orientată spre întemeierea lor?
Carl Menger

PREFAŢĂ

Pentru această carte, am adoptat două reguli. Nu vor exista note de subsol[1], şi toate argumentele neesenţiale pentru principalele concluzii, dar interesante sau chiar importante pentru specialişti, vor fi culese cu caractere mici, astfel indicându-i publicului cititor general că le poate sări fără a pierde puncte de care depind concluziile, sau vor fi întrunite în anexe.
Referirile la opere citate sau amintite sunt prin urmare indicate, de obicei, doar prin scurta menţionare între paranteze a numelui autorului (când acesta nu reiese clar din context) şi a datei de apariţie, la nevoie urmate, după o coloană, de numărul paginilor. Acestea se referă la lista bibliografică din finalul volumului. În cazul când s-a folosit o ediţie ulterioară a operei, aceasta este indicată prin cea mai recentă dată, sub forma 1786/1973, cifra iniţială indicând ediţia originală.
Ar fi imposibil să nominalizez obligaţiile acumulate într-o lungă viaţă de studii, chiar dacă ar fi să enumăr toate operele din care mi-am dobândit cunoştinţele şi opiniile, şi cu atât mai imposibil mi-e să înşir într-o bibliografie toate lucrările despre care se ştie că trebuie studiate în scopul revendicării competenţei într-un domeniu atât de vast ca acela pe care îl tratează scrierea de faţă. Nu pot spera nici să consemnez toate obligaţiile personale apărute în atâţia ani de eforturi dirijate spre un scop, în esenţă, unic. Aş dori, totuşi, să-mi exprim profunda recunoştinţă faţă de domnişoara Charlotte Cubitt, care mi-a fost asistentă în perioada de pregătire a acestei cărţi şi fără al cărei ajutor devotat n-aş fi putut-o termina niciodată; de asemenea, profesorului W.W. Bartley, III, de la Institutul Hoover al Universităţii Stanford, care - într-o perioadă când m-am simţit rău, înainte de finalizarea manuscrisului - a luat volumul în mână şi l-a pregătit pentru editură.

F.A. Hayek
Freiburg im Breisgau
Aprilie 1988

---

1 - Desigur, cu exceptia eventualelor note ale traducatorului (n.tr.)

INTRODUCERE

A FOST SOCIALISMUL O GREŞEALĂ?

Ideea de Socialism este în acelaşi timp grandioasă şi simplă... Am putea spune, de fapt, că e una dintre cele mai ambiţioase creaţii ale spiritului omenesc... atât de magnifică, de cutezătoare, încât a suscitat pe bună dreptate cea mai mare admiraţie. Dacă dorim să salvăm lumea de barbarie, trebuie să refutăm socialismul, dar nu-l putem azvârli cu nepăsare la gunoi.
Ludwig von Mises

Această carte susţine că civilizaţia noastră depinde, nu numai la origine ci şi pentru conservarea sa, de ceea ce se poate descrie cu precizie numai ca ordinea extinsă a cooperării umane, o ordine cunoscută mai răspândit, deşi întrucâtva inexact, sub denumirea de capitalism. Pentru a ne înţelege civilizaţia, trebuie să apreciem faptul că ordinea extinsă nu a rezultat din intenţiile sau planurile omeneşti, ci a apărut spontan: s-a născut din conformarea neintenţionată cu anumite practici tradiţionale şi în mare măsură *morale*, dintre care multe tind să le fie dezagreabile oamenilor: nu reuşesc să le înţeleagă semnificaţia, nu le pot dovedi validitatea. Şi totuşi, s-au răspândit relativ rapid, prin intermediul unei selecţii evolutive - creşterea comparativă a populaţiei şi a avuţiei - a acelor grupuri care întâmplător le respectau. Adoptarea nehotărâtă, involuntară, chiar dureroasă, a acestor practici, a menţinut respectivele grupuri unite, le-a deschis accesul la informaţii valoroase de tot felul şi le-a ajutat să fie "rodnice, să se înmulţească şi să îndestuleze pământul, şi să-l supună" (*Facerea*, 1:28). Acest proces reprezintă, poate, cea mai puţin apreciată faţetă a evoluţiei omeneşti.

Socialiştii adoptă o optică diferită faţă de aceste chestiuni. Nu numai că ajung la alte concluzii, dar văd şi faptele în alte moduri. Ipoteza că socialiştii se înşeală *în privinţa faptelor* este crucială pentru argumentaţia mea, după cum va reieşi în paginile ce urmează. Sunt gata să recunosc că, dacă analizele socialiste asupra modului de operare al ordinii economice existente şi a posibilelor alternative ar fi corecte la nivel factic, am putea fi obligaţi să ne asigurăm că distribuţia câştigurilor se face în conformitate cu anumite principii morale, şi că o asemenea distribuţie poate deveni posibilă numai atribuind unei autorităţi centrale puterea de a dirija uzul resurselor disponibile, presupunând eventual abolirea proprietăţii individuale asupra mijloacelor de producţie. Dacă, de exemplu, ar fi adevărat că dirijarea centrală a mijloacelor de producţie poate genera un produs colectiv de cel puţin aceeaşi magnitudine cu acela pe care-l producem acum, modalitatea de a proceda cu justeţe ar putea pune într-adevăr grave probleme morale. Însă nu în această situaţie ne găsim. Căci nu există nici o cale cunoscută, alta decât distribuţia produselor pe piaţa competitivă, pentru a informa indivizii încotro trebuie să-şi orienteze multiplele eforturi spre a-şi aduce o contribuiuţie maximă la produsul total.

Principalul punct al argumentului este, deci, următorul: conflictul dintre, pe de o parte, partizanii ordinii umane extinse spontan a creat o piaţă concurenţială, iar pe de altă parte cei care cer un aranjament deliberat al interacţiunilor omeneşti din partea unei autorităţi centrale bazată pe comanda colectivă asupra resurselor disponibile, se datorează unei erori practice

din partea acestora din urmă, privind modul în care este şi poate fi utilizată cunoaşterea respectivelor resurse. În privinţa faptelor, acest conflict trebuie să se reglementeze prin studii ştiinţifice. Asemenea studii demonstrează că, urmând tradiţiile morale generate spontan de la baza economiei concurenţiale de piaţă (tradiţii care nu satisfac canoanele sau normele raţionalităţii îmbrăţişate de majoritatea socialiştilor), generăm şi favorizăm o creştere a cunoştinţelor şi a bogăţiei mai mare decât s-ar putea vreodată obţine sau întrebuinţa într-o economie dirijată de la centru, ai cărei aderenţi declară că procedează strict în conformitate cu "raţiunea". Astfel, scopurile şi programele socialiste sunt imposibil de atins sau de executat pe plan practic; şi întâmplător sunt, din aceleaşi motive, imposibile şi pe plan logic.
Iată de ce, contrar celor ce se susţin adesea, aceste probleme nu reprezintă doar o simplă divergenţă a intereselor sau a judecăţilor de valoare. Într-adevăr, întrebarea privind felul cum au ajuns oamenii să adopte anumite valori sau norme şi efectul acestora asupra evoluţiei civilizaţiei, se plasează în sine la un nivel superior celui concret, un nivel care constituie nucleul actualei cărţi, iar răspunsul este schiţat în primele trei capitole. Cerinţele socialismului nu sunt concluzii morale derivate din tradiţiile care au format ordinea extinsă pe baza căreia a fost posibilă civilizaţia. Mai degrabă, ele se înverşunează să răstoarne aceste tradiţii printr-un sistem moral proiectat pe cale raţională, a cărui atracţie depinde de apelul instinctual al consecinţelor pe care le promite. Ipoteza lor e aceea că, din moment ce oamenii au putut să *genereze* un anume sistem de reguli ce le coordonează eforturile, trebuie neapărat să poată şi *proiecta* un sistem mai bun şi mai mulţumitor. Dar dacă omenirea îşi datorează însăşi existenţa unei anume forme de conduită bazată pe reguli şi cu eficienţa probată, ea pur şi simplu nu are posibilitatea de a alege o alta, numai de dragul farmecului aparent al efectelor sale vizibile imediat. Disputa între ordinea de piaţă şi socialism nu e nici mai mult, nici mai puţin, decât o chestiune de supravieţuire. Urmând moralitatea socialistă, am distruge o mare parte din omenirea actuală şi am pauperiza aproape tot ce mai rămâne.
Toate acestea ridică o problemă importantă, pe care aş dori s-o lămuresc de la bun început. Deşi atac *prezumpţia* de raţiune din partea socialiştilor, argumentul meu nu se îndreaptă în nici un caz contra raţiunii folosite adecvat. Prin "raţiune folosită adecvat" înţeleg acea raţiune care îşi recunoaşte propriile limite şi, ea însăşi învăţând din lecţia raţiunii, priveşte în faţă implicaţiile uimitoarei realităţi, dezvăluită de către economie şi biologie, că ordinea generată fără un plan prealabil poate depăşi pe departe planurile concepute în mod conştient de oameni. În fond, cum aş putea ataca raţiunea, într-o carte ce afirmă că socialismul e de neconceput pe plan practic şi chiar logic? Nu pun la îndoială nici faptul că raţiunea ar putea, deşi cu precauţie şi umilită, şi pas cu pas, să fie dirijată spre examinarea, criticarea şi respingerea instituţiilor şi principiilor morale tradiţionale. Această carte, la fel ca unele dintre studiile mele anterioare, se orientează împotriva normelor tradiţionale ale raţiunii care călăuzesc socialismul: norme despre care consider că întruchipează o teorie naivă şi non-critică a raţionalităţii, o metodologie desuetă şi neştiinţifică, pe care cu un alt prilej am numit-o "raţionalism constructivist" (1973).
Prin aceasta, nu doresc nici să-i neg raţiunii puterea de a îmbunătăţi normele şi instituţiile, nici măcar să insist că e incapabilă să reconfigureze întregul nostru sistem moral, în direcţia concepută actualmente, pe scară largă, drept "justiţie socială". O putem face, însă, numai sondând toate componentele unui sistem de precepte morale. Dacă o asemenea moralitate se pretinde capabilă de a face un lucru realmente imposibil, de exemplu să împlinească o funcţie organizatorică şi generatoare de cunoştinţe care e imposibilă pe baza propriilor ei reguli şi norme, atunci această imposibilitate însăşi oferă o critică raţională decisivă la

adresa acelui sistem moral. E important să privim în faţă aceste consecinţe, întrucât ideea că, în ultimă instanţă, întreaga discuţie priveşte numai judecăţile de valori, nu şi faptele, i-a împiedicat pe cercetătorii profesionişti ai economiei de piaţă să insiste cu suficientă tărie că socialismul nu are nici o şansă de a-şi realiza promisiunile.

Argumentaţia mea nu sugerează nici că n-aş împărtăşi unele valori susţinute pe scară largă de socialişti; dar nu cred, cum voi argumenta mai târziu, că răspândita idee de "justiţie socială" ar descrie o posibilă stare de fapt, sau că măcar ar avea sens. Şi nu cred nici că, aşa cum remarcă unii preopinenţi ai eticii hedoniste, am putea lua decizii morale având în vedere exclusiv cea mai mare compensaţie previzibilă.

Punctul de pornire al întreprinderii mele ar putea fi descoperirea lui David Hume că "regulile moralităţii... nu sunt concluzii ale raţiunii noastre" (*Treatise*, 1739/1886:II:235). Această idee va juca un rol central în actualul volum, întrucât ea încadrează întrebarea fundamentală căreia încearcă să-i răspundă - şi anume, *cum apare moralitatea şi ce implicaţii asupra vieţii noastre politice şi economice poate avea modul ei de apariţie?*

Ipoteza că suntem constrânşi să conservăm capitalismul datorită capacităţii sale superioare de a utiliza cunoştinţele dispersate ridică întrebarea privind modul de a ajunge să dobândim o asemenea ordine economică neînlocuibilă - mai ales în vederea ideii mele că împotriva moralei şi instituţiilor pe care le necesită capitalismul se revoltă puternice impulsuri instinctuale şi raţionaliste.

Răspunsul la această întrebare, schiţat în primele trei capitole, se bazează pe vechea concepţie, binecunoscută economiştilor, că valorile şi instituţiile noastre sunt determinate nu numai de cauze prealabile, ci şi printr-un proces de auto-organizare a unei structuri sau configuraţii. Acest lucru este valabil nu numai pentru economie, ci şi pe scară largă, şi e foarte cunoscut în cardul actualelor ştiinţe biologice. Ideea în cauză nu a fost decât prima dintr-o crescândă familie de teorii care explică formarea structurilor complexe în termenii proceselor care transcend capacitatea noastră de a observa toate circumstanţele multiple ce acţionează pentru determinarea manifestărilor lor particulare. Când mi-am început munca, simţeam că eram aproape singurul care lucra asupra formării evolutive a unor asemenea ordini extrem de complexe, cu auto-întreţinere. Între timp, cercetătorii problemelor de acest gen - sub diverse nume, ca auto-poesis, cibernetică, homeostază, ordine spontană, auto-organizare, sinergie, teoria sistemelor şi aşa mai departe - au devenit atât de numeroşi încât i-am putut studia pe destul de mulţi îndeaproape. Prin urmare, această carte devine afluentul unui fluviu în creştere, părând să ducă la dezvoltarea treptată a unei etici evoluţioniste (dar, cu siguranţă, nu doar neo-darwinistă) paralelă, suplimentară şi în acelaşi timp distinctă e dezvoltarea deja foarte avansată a epistemologiei evoluţioniste.

Deşi, în acest fel, cartea ridică unele întrebări ştiinţifice şi filosofice dificile, principala ei sarcină rămâne aceea de a demonstra că una dintre cele mai influente mişcări politice ale timpurilor noastre, socialismul, se bazează pe premise de o falsitate demonstrabilă şi, în ciuda faptului de a fi inspirată de intenţii bune şi condusă de unii dintre cei mai inteligenţi reprezentanţi ai epocii contemporane, periclitează standardul de viaţă şi viaţa însăşi, pentru o mare proporţie a populaţiei existente. Acest lucru se argumentează în capitolele patru-şase, în cadrul cărora examinez şi refut provocarea socialistă, pe baza dezvoltării şi întreţinerii civilizaţiei noastre pe care o prezint în primele trei capitole. În capitolul şapte, mă îndrept spre limbaj, pentru a arăta cât de înjosit a fost sub influenţa socialistă şi cu câtă atenţie trebuie să rezistăm seducţiei din partea lui către moduri de gândire socialiste. În capitolul opt, analizez o obiecţie pe care ar putea-o ridica nu numai socialiştii, ci şi alţii: şi anume, faptul că explozia demografică mi-ar submina argumentele. În sfârşit, în capitolul nouă, prezint scurt câteva remarce despre rolul religiei în dezvoltarea tradiţiilor noastre

morale.

Întrucât teoria evoluţionistă joacă un rol atât de central în acest volum, ar trebui să precizez că una dintre cele mai promiţătoare evoluţii din ultimii ani, conducând spre o mai bună înţelegere a dezvoltării şi funcţiei cunoaşterii (Popper, 1934/1959) şi a ordinilor spontane şi complexe (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) de diverse feluri, a fost dezvoltarea unei epistemologii evoluţioniste (Campbell, 1977, 1987; Radnitzky & Bartley, 1987), o teorie a cunoaşterii care înţelege raţiunea şi produsele ei ca dezvoltări de tip evolutiv. În acest volum, mă aplec asupra unui set de probleme înrudite care, deşi de mare importanţă, au rămas în bună măsură neglijate.
Şi anume, sugerez că avem nevoie nu numai de o epistemologie evoluţionistă, ci şi de o revizuire evoluţionistă a tradiţiilor morale, de un caracter destul de diferit de cele disponibile până acum. Desigur, regulile tradiţionale ale interrelaţiilor omeneşti, după limbă, lege, pieţe şi bani, au fost domeniile originare ale gândirii evoluţioniste. Etica este ultima fortăreaţă în faţa căreia mândria umană mai trebuie să se încline, recunoscându-şi originile. O asemenea teorie evoluţionistă a moralităţii ia naştere într-adevăr, iar ipoteza sa esenţială este aceea că morala nu e nici instinctuală, nici o creaţie a raţiunii, ci constituie o tradiţie separată - "*între* instinct şi raţiune", după cum indică titlul primului capitol - o tradiţie de zdrobitoare importanţă pentru a ne da posibilitatea să ne adaptăm la probleme şi împrejurări care depăşesc pe departe capacităţile noastre raţionale. Tradiţiile morale, asemenea multor alte aspecte ale culturii noastre, s-au dezvoltat concurent cu raţiunea, nu ca produs al acesteia. Oricât de surprinzătoare şi paradoxală ar părea o asemenea afirmaţie, aceste tradiţii morale depăşesc capacităţile raţiunii.

UNU

ÎNTRE INSTINCT ŞI RAŢIUNE

Consuetudo est quasi altera natura.
Cicero

Les lois de la consience que nous disons naître de la nature, naissant de la coustume.
M.E. de Montaigne

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der anderen trennen.
J.W. von Goethe

Evoluţie biologică şi culturală

Gânditorilor din antichitate li se părea imposibilă existenţa unei ordini a activităţilor omeneşti care să transceandă viziunea unei minţi ordonatoare. Până şi Aristotel, care a trăit destul de târziu, încă mai considera că ordinea dintre oameni se putea extinde numai pe raza de acţiune a vocii vestitorului ("Etica", IX, x), şi că un stat care să numere o sută de mii de oameni era, prin urmare, imposibil. Totuşi, ceea ce Aristotel credea imposibil se întâmplase deja, chiar în momentul când filosoful scria aceste cuvinte. În pofida realizărilor sale ca om de ştiinţă, Aristotel vorbea pe baza instinctului, şi nu a observaţiei, nici a reflecţiei, când restrângea ordinea omenească la capacitatea sonoră a crainicului.
Asemenea convingeri sunt uşor de înţeles, căci instinctele omeneşti, care se dezvoltaseră complet cu mult timp încă înainte de Aristotel, nu erau făcute pentru acest gen de mediu înconjurător şi pentru efectivele omeneşti în care trăim în prezent. Ele erau adaptate vieţii în mici grupuri sau bande itinerante, sub forma cărora a evoluat neamul omenesc şi strămoşii său imediaţi în timpul celor câteva milioane de ani cât s-a format constituţia biologică a lui *homo sapiens.* Aceste instincte moştenite genetic au servit la coordonarea cooperării dintre membrii grupului, cooperare care consta, cu necesitate, într-o interacţiune circumscrisă îngust a unor invidizi ce se cunoşteau şi aveau încredere unii în alţii. Aceşti oameni primitivi erau călăuziţi de scopuri concrete, percepute în comun, şi de o noţiune similară a pericolelor şi a posibilităţilor - de hrană şi adăpost, în primul rând - din mediul ambiant. Ei nu numai că îşi puteau *auzi* vorbitorul; de obicei, îl *cunoşteau* personal.
Deşi experienţa mai îndelungată ar fi putut conferi unor membri mai vârstnici ai acestor colectivităţi o oarecare autoritate, activităţile grupurilor erau orânduite mai ales prin scopurile şi concepţiile lor comune. Aceste moduri de coordonare depindeau decisiv de instinctul solidarităţii şi cel al altruismului - instincte aplicabile faţă de membrii propriului grup, dar nu şi de ai altora. Membrii acestor mici clanuri puteau astfel exista numai ca atare: un om izolat ar fi fost curând un om mort. Individualismul primitiv descris de către Thomas Hobbes este, prin urmare, un mit. Sălbaticul nu e solitar, iar instinctul său este colectivist. Nu a existat niciodată un "război al tuturor împotriva tuturor".
Într-adevăr, dacă ordinea noastră actuală nu ar exista deja, şi nouă ne-ar fi greu să credem în

posibilitatea unui asemenea lucru, şi am expedia orice referire la el ca un basm fantastic, despre ceva ce nu poate lua fiinţă niciodată. Suntem în primul rând răspunzători de a fi generat, prin această ordine extraordinară şi existenţa omenirii la proporţiile şi în structurile ei prezente, regulile de conduită umană care au evoluat treptat (în special cele ce au de-a face cu proprietatea privată, cinstea, contractul, schimbul, comerţul, concurenţa, câştigul şi intimitatea). Aceste reguli sunt aplicate mai degrabă prin tradiţie, învăţătură şi imitaţie, decât din instinct, şi în mare măsură constă în interdicţii ("să nu"-uri) care desemnează domenii adaptabile ale deciziilor individuale. Omul a atins actualul nivel de civilizaţie elaborând reguli şi învăţând să le respecte (mai întâi în triburile teritoriale, apoi peste hotare tot mai largi), care adeseori îi interziceau să-şi dea curs instinctelor şi nu mai depindeau de o percepţie comună a evenimentelor. Aceste reguli, constituind efectiv o moralitate nouă şi diferită, la care aş prefera într-adevăr să restrâng termenul "moralitate", suprimă sau restrâng "moralitatea naturală", adică acele instincte care sudau micul grup şi asigurau cooperarea în cadrul lui, cu preţul de a-i stânjeni sau bloca expansiunea.

Prefer să restrâng termenul "moralitate" la acele reguli non-instinctive care au ajutat omenirea să se extindă într-o ordine lărgită, întrucât conceptul de morală are sens numai prin contrast cu conduita impulsivă şi necugetată pe de o parte, şi cu preocuparea raţională urmată de rezultate concrete pe de altă parte. Reflexele înnăscute nu au nici o calitate morală, iar "sociobiologii" care le aplică termeni de genul altruismului (şi care ar trebui, în numele consecvenţei, că considere copulaţia ca suprem-altruistă) greşesc flagrant. Altruismul nu devine un concept moral decât dacă îl privim în sensul că *ar trebui* să urmăm stările emotive "altruiste".

Evident, acesta e departe de a fi singurul mod de a folosi respectivii termeni. Bernard Maneville i-a scandalizat pe contemporanii săi, argumentând că "marele principiu care face din noi fiinţe sociale, baza solidă, viaţa şi suportul tuturor schimburilor şi angajărilor fără excepţie" este *răul* (1715/1924), lucru prin care voia să spună tocmai că regulile ordinii lărgite intră în conflict cu instinctele înnăscute care uniseră laolaltă micul grup.

Odată ce privim morala nu ca pe un sistem de instincte înnăscute, ci ca pe un set de tradiţii dobândite, relaţia lor cu ceea ce numim îndeobşte simţire, emoţie sau sentiment ridică felurite întrebări interesante. De exemplu, deşi preluată, morala nu acţionează întotdeauna neapărat sub forma unor reguli explicite, putându-se manifesta, asemenea adevăratelor instincte, prin vagi antipatii sau dezgusturi faţă de anumite genuri de acţiuni. Adesea, ea ne învaţă cum să alegem dintre impulsurile instinctuale înnăscute sau cum să le evităm.

Se poate pune întrebarea cum servesc restrângerile asupra cerinţelor instinctuale la coordonarea activităţilor unor mari numere de oameni. De exemplu, continua obedienţă faţă de comanda de a-i trata pe toţi oamenii ca pe nişte vecini ar fi împiedicat dezvoltarea unei ordini lărgite. Căci aceia care trăiesc actualmente în cadrul ordinii lărgite câştigă din a *nu* se trata între ei ca nişte vecini, ci aplicând în interacţiunile lor reguli ale ordinii lărgite - ca acelea ale contractului şi proprietăţii private - în locul regulilor solidarităţii şi ale altruismului. O ordine în care fiecare îşi tratează vecinul ca pe sine însuşi s-ar caracteriza printr-un număr relativ mic al celor care pot să prospere şi să se înmulţească. Dacă ar fi, de pildă, să răspundem la toate apelurile caritabile care ne bombardează prin mass-media, am avea de plătit un preţ scump, distrăgându-ne de la domeniile în care suntem cel mai

competenţi şi, foarte probabil, devenind uneltele unor grupuri de interese particulare sau cu concepţii aparte faţă de importanţa relativă a necesităţilor concrete. Nu s-ar obţine un leac adecvat pentru nenorocirile care ne preocupă în mod firesc. De asemenea, agresivitatea instinctuală faţă de străini trebuie să fie stăpânită, dacă e vorba să aplicăm reguli abstracte identice la relaţiile dintre toţi oamenii, astfel trecând peste hotare - chiar şi peste hotarele de stat.

Aşadar, formarea configuraţiilor supra-individuale sau a sistemelor de cooperare le cere indivizilor să-şi schimbe reacţiile "naturale" sau "instinctuale" faţă de ceilalţi, lucru care întâmpină o puternică rezistenţă. Faptul că asemenea conflicte cu instinctele înnăscute, "viciile private", cum le numea Bernard Mandeville, s-ar putea finaliza spre "binele public", şi că oamenii trebuie să-şi stăpânească unele instincte "bune" în scopul de a dezvolta ordinea lărgită, sunt concluzii care au devenit şi sursa disensiunilor ulterioare. De exemplu, Rousseau lua partea "naturalului", deşi contemporanul său Hume considera în mod clar că "o afecţiune atât de nobilă [ca generozitatea], în loc de a înzestra oamenii pentru societăţi mai largi, este aproape la fel de contrară acestora ca şi cel mai îngust egoism" (1739/1886:II, 270).

Constrângerile asupra practicilor grupului mic, trebuie să repetăm şi să accentuăm, sunt *detestate*. Căci, după cum vedem cu toţii, individul care le urmează, chiar dacă viaţa lui depinde de ele, nu înţelege (şi de obicei nici nu poate înţelege) cum funcţionează, nici cum îl ajută. Cunoaşte atât de multe obiecte care i se par dezirabile dar pe care nu i se permite să le posede, şi nu poate înţelege în ce fel celelalte trăsături benefice ale mediului depind de disciplina căreia el e forţat să i se supună - o disciplină ce-i interzice să întindă mâna spre acele obiecte tentante. Displăcându-ne atât de mult aceste constrângeri, nu prea putem spune că noi le-am ales; mai degrabă, constrângerile ne-au ales pe noi: ne-au dat posibilitatea să supravieţuim.

Nu întâmplător multe reguli abstracte, ca acelea care tratează responsabilitatea individuală şi proprietatea privată, sunt asociate cu economia. Economia s-a preocupat încă de la origini de modul cum ia naştere o ordine extinsă a interacţiunilor omeneşti, printr-un proces de diversificare, vânturare şi cernere depăşindu-ne cu mult viziunea sau capacitatea de concepţie. Adam Smith a fost primul care a observat că ne împiedicam de metode de a ordona cooperarea umană economică depăşindu-ne limitele cunoaşterii şi ale percepţiei. "Mâna invizibilă" descrisă de el ar putea fi privită mai curând ca un model invizibil sau de necuprins în ansamblul său. Suntem conduşi - de exemplu, prin sistemul tarifar al pieţei de schimb - să facem lucruri de ale căror circumstanţe suntem în mare măsură inconştienţi şi care produc rezultate nedorite de noi. În cadrul activităţilor noastre economice, nu ştim ce nevoi satisfacem, nici din ce surse obţinem lucrurile. Aproape cu toţii servim oameni pe care nu-i cunoaştem, ba chiar de a căror existenţă nici nu avem habar; şi, la rândul nostru, trăim permanent pe baza serviciilor altor oameni despre care nu ştim nimic. Toate acestea sunt posibile pentru că ne situăm într-un mare context al instituţiilor şi al tradiţiilor - economice, legale şi morale - în care ne integrăm respectând anumite reguli de conduită pe care niciodată nu le-am stabilit şi niciodată nu le-am înţeles, în sensul în care înţelegem cum funcţionează obiectele pe care le fabricăm.

Economia modernă explică modul cum poate lua fiinţă o asemenea ordine lărgită şi cum constituie în sine un proces de acumulare a informaţiilor, capabil să convoace şi să pună în aplicare informaţii amplu dispersate, pe care nici o agenţie centrală de planificare, necum vreuna individuală, le-ar putea cunoaşte, deţine sau controla în ansamblu. Cunoştinţele omului, după cum ştia Smith, sunt dispersate. El însuşi a scris: "Care este genul de industrie

internă în care îşi poate investi capitalul, şi care produse au şanse să aibă cea mai mare valoare, judecă evident mult mai bine fiecare individ, în situaţia lui locală, decât ar putea-o face orice om de stat sau legiuitor în numele lui" (1776/1976:II, 487). Sau, cum se exprima un acut gânditor economic din secolul al doisprezecelea, întreprinderea economică cere "cunoaşterea minuţioasă a mii de date particulare, care nu vor fi învăţate de nimeni înafara aceluia care are interesul să le cunoască" (Bailey, 1840:3). Instituţiile de acumulare a informaţiilor, cum este piaţa, ne ajută să folosim asemenea cunoştinţe dispersate şi nesistematizabile, pentru a forma configuraţii supra-individuale. După evoluţia instituţiilor şi tradiţiilor bazate pe asemenea modele, n-a mai fost necesar ca oamenii să se lupte pentru consensul asupra unui scop unitar (ca în cadrul micului clan), acum putând fi atrase în joc cunoştinţe şi capacităţi larg disparate, pentru atingerea unor ţeluri multiple.
Această dezvoltare este foarte vizibilă nu numai în economie, ci şi în biologie. Chiar şi în cadrul biologiei luate în sensul strict al cuvântului, "schimbarea evoluţionistă în general tinde spre o maximă economie a folosirii resurselor", iar "evoluţia urmează astfel «orbeşte» calea spre maxima folosire a resurselor" (Howard, 1982:83). Mai mult, un biolog modern a observat pe bună dreptate că "etica este studiul modului de alocare a resurselor" (Hardin, 1980:3) - toate acestea indicând strânsele corelări dintre evoluţie, biologie şi etică.

Conceptul de ordine e dificil - la fel ca apropiatele sale echivalente: "sistem", "structură" şi "model". Trebuie să distingem două concepte de ordine, diferite dar înrudite. Ca verb sau substantiv, "ordonarea" poate fi folosită pentru a descrie *fie* rezultatele unei activităţi *mintale* de aranjare sau clasificare a obiectelor, ori a evenimentelor în felurite aspecte conforme percepţiei noastre senzoriale, aşa cum ne învaţă rearanjarea ştiinţifică a lumii senzoriale (Hayek, 1952), *fie* aranjamentele *fizice* particulare pe care obiectele sau evenimentele ori ar trebui să le posede, ori le sunt atribuite la un moment dat. Regularitatea, derivată din latinescul *regula*, şi ordinea, sunt desigur numai aspectele temporale şi spaţiale ale aceluiaşi gen de relaţie între elemente.

Reţinând în minte această distincţie, putem spune că oamenii au dobândit capacitatea de a da naştere unor aranjamente ordonate faptic, care le satisfac nevoile pentru că au învăţat să ordoneze stimulii senzoriali din mediul înconjurător în funcţie de mai multe principii diferite, rearanjări *suprapuse peste* ordinea sau clasificarea efectuată de simţurile şi instinctele lor. Ordonarea în sensul clasiicării obiectelor şi a evenimentelor reprezintă un mod de a le aranja activ, pentru a produce rezultatele dorite.

Învăţăm să clasificăm obiectele în primul rând prin intermediul limbajului, cu care nu ne rezumăm doar să etichetăm genuri cunoscute de obiecte, ci precizăm ceea ce *trebuie să privim* ca obiecte sau evenimente de acelaşi gen sau de genuri diferite. De asemenea, mai învăţăm din datini, morală şi legi, despre efectele aşteptate de la diverse genuri de acţiune. De exemplu, valorile sau preţurile formate prin interacţiunea la nivelul pieţei se dovedesc a fi un al strat suprapus de mijloace pentru clasificarea genurilor de acţiune în conformitate cu semnificaţia pe care o au pentru o ordine în care individul nu este decât un element al unui întreg pe care nu el l-a creat.

Ordinea extinsă, desigur, nu a apărut dintr-o dată; procesul a durat mai mult şi a produs o mai mare varietate de forme decât ar putea sugera evoluţia sa finală spre o civilizaţie

mondială (necesitând poate sute de mii de ani, nu doar cinci sau şase secole); iar economia de piaţă este comparativ recentă. Diversele structuri, tradiţii, instituţii şi alte componente ale acestei ordini s-au ivit treptat, pe măsură ce se selectau variaţiunile modurilor habituale de conduită. Aceste reguli noi se răspândeau nu fiindcă oameni ar fi înţeles că erau mai eficiente, sau ar fi putut calcula că aveau să ducă la expansiune, ci pur şi simplu pentru că le dădeau grupurilor care le practicau posibilitatea de a procrea cu mai mult succes şi de a include străini.

Aşadar, respectiva evoluţie s-a produs prin răspândirea noilor practici cu ajutorul unui proces de transmitere a obiceiurilor dobândite, analog cu evoluţia biologică, dar şi diferit de ea, din unele puncte de vedere importante. Voi analiza mai jos unele dintre aceste analogii şi diferenţe, dar am putea menţiona aici că evoluţia biologică ar fi fost mult prea înceată pentru a modifica sau înlocui reacţiile înnăscute ale omului de-a lungul celor zece sau douăzeci de mii de ani pe parcursul cărora s-a dezvoltat civilizaţia - ca să nu mai vorbim de încetineala sa prea accentuată pentru a fi influenţat mult mai marele număr de oameni ai căror strămoşi s-au integrat în proces doar cu câteva sute de ani în urmă. Totuşi, din câte ştim, toate grupurile civilizate actualmente par să deţină o capacitate similară de a dobândi civilizaţia prin asimilarea anumitor tradiţii. Astfel, nu prea pare posibilă determinarea şi transmiterea pe cale genetică a civilizaţiei şi culturii. Ele trebuie să fie învăţate de toţi deopotrivă, prin tradiţie.

Cea mai veche declarare a acestor probleme pe care o cunosc îi aparţine lui A.M. Carr-Saunders, care a scris că "omul şi grupurile se selecţionează natural, pe baza datinilor pe care le practică, la fel cum se selecţionează şi în virtutea caracteristicilor lor fizice şi intelectuale. Grupurile care practică tradiţiile cele mai avantajoase vor fi favorizate în continua luptă dintre colectivele adiacente, faţă de acelea care aplică datini mai dezavantajoase" (1922:223, 302). Carr-Saunders, însă, a pus accentul pe capacitatea de a restrânge, nu de a înmulţi populaţia. Pentru studii mai recente, vezi Alland (1967); Farb (1968:13); Simpson, care a descris cultura, în sens opus biologiei, ca fiind "cel mai puternic mijloc de adaptare" (în B. Campbell, 1972); Popper, care a argumentat că "evoluţia culturală continuă evoluţia genetică, pe alte căi" (Popper şi Eccles, 1977:48); şi Durham (în Changon şi Irons, 1979:19), care subliniază efectul anumitor tradiţii şi atribute în stimularea reproducerii omeneşti.

Această treptată înlocuire a reacţiilor înnăscute prin reguli dobândite l-a îndepărtat tot mai mult pe om de alte animale, deşi predispoziţia faţă de acţiunea instinctivă de masă rămâne una dintre cele câteva trăsături animalice pe care le-a păstrat omul (Trotter, 1916). Până şi strămoşii animali ai omului dobândiseră deja anumite tradiţii "culturale" înainte de a se fi transformat, din punct de vedere anatomic, în omul modern. Asemenea tradiţii culturale au ajutat de asemenea la formarea unor societăţi animale, ca acelea ale păsărilor şi maimuţelor antropoide şi, probabil, ale multor alte mamifere (Bonner, 1980). Totuşi, schimbarea decisivă de la animal la om s-a datorat reţinerilor determinate cultural asupra reacţiilor înnăscute.

Câtă vreme regulile dobândite, pe care individul a ajuns să le respecte din obişnuinţă şi aproape la fel de inconştient ca şi instinctele moştenite, le-au înlocuit pe proporţie crescândă pe cele din urmă, nu putem discerne cu precizie între aceste două determinante de conduită,

întrucât ele interacţionează în moduri complicate. Practicile asimilate în copilărie au devenit o parte la fel de integrantă a personalităţii noastre ca şi factorii care ne guvernau deja în momentul când abia începeam să învăţăm. Chiar şi unele modificări structurale ale organismului omenesc s-au produs numai fiindcă îl ajutau pe om să profite mai deplin de avantajele pe care i le oferea dezvoltarea culturală. În scopul lucrării de faţă, nu este important cât de mult din structura abstractă pe care o numim minte se transmite genetic şi este încorporată în compoziţia fizică a sistemului nervos central, nici în ce măsură serveşte numai ca un receptacul, dându-ne posiblitatea de a absorbi tradiţia culturală. Rezultatele transmisiei genetice şi culturale pot fi numite, şi unele şi altele, tradiţii. Ceea ce este important e că adeseori cele două intră în conflict, în modurile menţionate.
Nici măcar cvasi-universalitatea unor atribute culturale nu dovedeşte că sunt determinate pe cale genetică. Poate exista doar un singur mod de a satisface anumite cerinţe de formare a unei ordini extinse - la fel cum dezvoltarea aripilor pare a fi singura cale prin care organismele pot deveni capabile să zboare (aripile insectelor, ale păsărilor şi ale liliecilor au origini genetice cu totul diferite). De asemenea, poate exista, la nivel fundamental, doar un singur mod de a elabora un limbaj fonetic, astfel ca existenţa anumitor atribute comune posedate de toate limbile să nu demonstreze nici ea, în sine, că ele se datorează neapărat unor calităţi înnăscute.

Două moralităţi în cooperare şi în conflict

Deşi evoluţia culturală şi civilizaţia pe care a creat-o i-au adus omenirii diferenţiere, individualizare, bunăstare sporită şi o mare expansiune, naşterea ei treptată a fost departe de a fi lină. Nu ne-am ferit moştenirea de conflictele faţă în faţă, iar aceste instincte nu s-au "ajustat" nici ele complet conform ordinii noastre extinse relativ noi şi nici nu au devenit inofensive datorită acesteia.
Totuşi, nu trebuie să trecem cu vederea beneficiile de durată ale unora dintre instincte, inclusiv înzestrarea aparte care a dat posibilitatea ca unele moduri instinctuale să fie deplasate cel puţin parţial. De exemplu, în perioada când cultura a început să deplaseze unele moduri de comportament înnăscute, evoluţia genetică îi înzestrase probabil şi ea pe indivizii umani cu o mare diversitate de caracteristici mai bine adaptate la numneroasele nişe ambientale diferite în care penetraseră oamenii, decât acelea ale oricărui animal nedomesticit - iar acest lucru era valabil, poate, încă dinainte ca diviziunea crescândă a muncii în cadrul grupurilor să le fi oferit tipurilor speciale şanse noi de supravieţuire. Printre cele mai importante dintre aceste caracteristici înnăscute care au ajutat la deplasarea altor instincte figura o mare capacitate de a învăţa de la semeni, în special prin imitaţie. Prelungirea copilăriei şi a adolescenţei, care a contribuit la această capacitate, a fost, probabil, ultimul pas decisiv determinat de evoluţia biologică.
Mai mult, structurile ordinii extinse nu sunt create numai de către indivizi, ci şi de numeroasele sub-ordine, adeseori suprapuse, în cadrul cărora vechile reacţii instinctuale, cum ar fi solidaritatea şi altruismul, continuă să menţină o anumită importanţă asistând colaborarea voluntară, cu toate că sunt incapabile, în sine, să pună bazele unei ordini mai extinse. O parte din actuala noastră dificultate este aceea că trebuie să ne ajustăm permanent vieţile, gândurile şi emoţiile, în scopul de a trăi simultan în cadrul unor genuri diferite de ordine, în conformitate cu o serie de reguli diferite. Dacă ar fi să aplicăm regulile micro-cosmosului (mai exact spus, ale micii bande sau trupe, ori, să zicem, ale familiilor noastre), nemodificate şi neadaptate, în macro-cosmos (civilizaţia noastră în sens larg), aşa cum adesea de trezesc dorinţa instinctele şi jinduirile noastre sentimentale, *l-am distruge*. În

acelaşi timp, dacă am aplica întotdeauna regulile ordinii extinse în grupările noastre cele mai intime, *le-am strivi*. Prin urmare, trebuie să învăţăm a trăi în două genuri de lumi aimultan. A le aplica amândurora denumirea de "societate", sau măcar uneia dintre ele, nu foloseşte la mai nimic şi ne poate induce extrem de grav în eroare (vezi capitolul şapte).
Şi totuşi, în pofida avantajelor aferente capacităţii noastre limitate de a trăi concomitent în cadrul a *două* ordini de reguli şi de a discerne între ele, nu ne e uşor să facem nici una, nici alta. Ba mai mult, instinctele noastre ameninţă de multe ori să răstoarne întregul edificiu. Prin urmare, subiectul acestei cărţi seamănă, într-un fel, cu acela al lucrării *Civilisation and Its Discontents*[2] (1930), cu excepţia faptului că există o mare diferenţă între concluziile mele şi cele ale lui Freud. Într-adevăr, conflictul dintre ceea ce le place instinctiv oamenilor şi regulile învăţate de conduită care le dau posibilitatea să extrapoleze - un conflict alimentat de disciplina "tradiţiilor morale represive sau inhibitorii", cum le numeşte D. T. Campbell - este poate tema majoră a istoriei civilizaţiei. Cristofor Columb, se pare, a recunoscut neîntârziat că viaţa "sălbaticilor" pe care-i întâlnise era mult mai generoasă cu instinctele umane înnăscute. Şi, după cum voi argumenta ulterior, cred că principala sursă a tradiţiei colectiviste este o jinduire atavică după viaţa nobilului sălbatic.

Omul natural, nepotrivit cu ordinea extinsă

Ne ne prea putem aştepta ca oamenilor fie să le placă o ordine extinsă care acţionează în contra unora dintre cele mai puternice instincte ale lor, fie să fie dispuşi să înţeleagă că aceasta le aduce facilităţile materiale pe care de asemenea le doresc. Ordinea este "nenaturală" chiar şi în sensul comun de a nu se conforma cu zestrea bioloică a omului. Astfel, o mare parte din binele pe care îl face omul în cadrul ordini extinse nu se datorează faptului că el ar fi bun de la natură; totuşi, e naiv să acuzăm civilizaţia de artificialitate, numai din acest motiv. Ea este artificială doar în sensul în care majoritatea valorilor noastre, limajul, arta şi însăşi raţiunea, sunt artificiale: ele nu au fost încorporate genetic în structurile noastre biologice. Într-un alt sens, însă, ordinea extinsă este perfect naturală: în sensul în care şi ea, asemenea fenomenelor biologice similare, a evoluat firesc, în contextul selecţiei naturale (vezi Anexa A).
Cu toate acestea, e adevărat că partea cea mai mare a vieţilor noastre cotidiene şi îndeplinirea majorităţii ocupaţiilor oferă foarte puţină satisfacţie dorinţelor "altruiste" profund înrădăcinate de a face bine în mod vizibil. Mai degrabă, practicile acceptate ne cer adeseori să lăsăm nefăcut ceea ce ne îndeamnă instinctele. Nu atât emoţia şi raţiunea intră în conflict, cum s-a sugerat de multe ori, cât instinctele înnăscute şi regulile învăţate. Totuşi, după cum vom vedea, respectarea acestor reguli învăţate are în general efectul de a furniza un câştig mai mare pentru comunitatea în sens larg, decât cele mai "altruiste" acţiuni pe care le-ar putea întreprinde un individ anume.
Un indiciu revelator al modului deficitar în care e înţeles principiul ordonator al pieţei este ideea larg răspândită că "e mai bună cooperarea decât concurenţa". Cooperarea, asemenea solidarităţii, presupune o mare măsură de consens asupra scopurilor, precum şi asupra mijloacelor folosite pentru îndeplinirea acestora. Are sens într-un grup restrâns, ai cărui membri împărtăşesc obiceiuri, cunoştinţe şi convingeri proprii în privinţa posibilităţilor. Nu mai prea are nici un sens, când problema constă în adaptarea la circumstanţe necunoscute; şi totuşi, această adaptare la necunoscut este aceea pe care se bazează coordonarea eforturilor în ordinea extinsă. Concurenţa e un procedeu al descoperirii, o procedură implicată în tot

---

[2] - "Civilizatia si neajunsurile ei" (n.tr.)

ceea ce înseamnă evoluţie, care a determinat omul, vrând-nevrând, să reacţioneze în faţa situaţiilor inedite; iar eficienţa noastră creşte, treptat, prin continuarea concurenţei, nu prin consens.
Pentru a acţiona benefic, concurenţa cere ca indivizii implicaţi să aplice regulile, nu să recurgă la forţa fizică. Numai regulile pot unifica o ordine extinsă. (Scopurile comune o pot face numai într-o situaţie de urgenţă temporară, care creează un pericol comun pentru toţi. "Echivalentul moral al războiului", propus pentru a evoca solidaritatea, nu este decât un regres spre principii de coordonare mai primitive.) Nu sunt cunoscute, şi nici nu e necesar să fie cunoscute de nimeni, toate scopurile urmărite şi nici toate mijloacele folosite, în scopul de a fi aplicate în cadrul unei ordini spontane. O asemenea ordine se formează de la sine. Faptul că regulile se ajustează tot mai bine pentru a genera ordine se întâmplă nu fiindcă oamenii le-ar înţelege mai bine funcţia, ci pentru că prosperă acele grupuri care întâmplător le schimbă într-un mod ce le sporeşte adaptabilitatea. Această evoluţie nu a fost liniară, ci a rezultat din încercări şi erori repetate, "experimente" continue în arenele unde concurau diversele ordini. Desigur, nimeni nu a avut intenţia să experimenteze - şi totuşi, schimbările regulilor impuse de accidente istorice, analoge cu mutaţiile genetice, au avut aproape acelaşi efect.
Evoluţia regulilor a fost departe de a se desfăşura nestânjenită, întrucât puterile care aplică regulile rezistă, în general, în loc de a asista schimbrile contrare vederilor tradiţionale despre ceea ce e drept sau just. La rândul său, aplicarea regulilor nou învăţate care şi-au croit drum spre acceptare a blocat uneori următorul pas al evoluţiei, sau a restrâns o mai amplă extindere a coordonării eforturilor individuale. Autoritatea coercitivă nu a iniţiat decât rareori asemenea extinderi ale coordonării, deşi din când în când a răspândit o moralitate care îşi câştigase deja acceptarea în interiorul unui grup conducător.
Toate acestea confirmă faptul că sentimentele care presează restrângerile civilizaţiei sunt anacronice, adaptate la proporţiile şi condiţiile unor grupuri din trecutul îndepărtat. Mai mult, dacă civilizaţia a rezultat din schimbări graduale nedorite în domeniul moralităţii, atunci, oricât de puţin am dori să acceptăm acest lucru, niciodată nu vom putea cunoaşte un sistem de reguli valid pe plan universal.

Oricum, am reşi trăgând concluzia, strict pe baza unor asemenea premise evoluţioniste, că toate regulile care au evoluat sunt întotdeauna sau neapărat favorabile pentru supravieţuirea şi creşterea numerică a populaţiilor care le urmează. Trebuiue să arătăm, cu ajutorul analizei economice (vezi capitolul cinci), modul cum regulile care apar spontan tind să promoveze supravieţuirea omenească. Recunoscând faptul că regulile au în general tendinţa de a fi selectate, pe baza valorii lor pentru supravieţuirea umană, nu le vom apăra, desigur, de atitudinile critice. Se întâmplă astfel, dacă nu din alt motiv, atunci în orice caz fiindcă de atâtea ori au apărut ingerinţe coercitive în procesul evoluţiei omeneşti.
Totuşi, o înţelegere a evoluţiei culturale va tinde într-adevăr să transfere beneficiul îndoielii spre regulile stabilite, punând povara dovezii pe umerii celor dornici să le reformeze. Deşi nu poate dovezi superioritatea instituţiilor de masă, un studiu istoric şi evoluţionst asupra apariţiei capitalismului (aşa cum va fi prezentat în capitolele doi şi trei) ne ajută să explicăm cum s-a întâmplat să apară asemenea tradiţii productive, fie şi nepopulare şi neintenţionate, şi câr de profundă e semnificaţia lor pentru cei cufundaţi în ordinea extinsă. Mai întâi, însă, doresc să dau la o parte din drumul conturat adineaori un obstacol important, constând într-o falsă concepţie larg împărtăşită despre natura capacităţii noastre de a adopta practici utile.

Mintea nu este un ghid, ci un produs al evoluţiei culturale, şi se bazează mai mult pe

imitaţie, decât pe intuiţie sau raţiune

Am menţionat capacitata de a învăţa din imitaţie ca fiind unul dintre principalele beneficii conferite pe parcursul îndelungatei noastre dezvoltări instinctuale. Într-adevăr, capacitatea cea mai importantă, poate, cu care e înzestrat genetic individul, pe lângă reacţiile înnăscute, este facultatea lui de a dobândi priceperi prin învăţătura în mare parte imitativă. Ţinând seama de acest lucru, e important să se evite, ciar de la început, o concepţie derivată din ceea ce numesc eu "infatuarea fatală": ideea că facultatea de a dobândi priceperi s-ar datora raţiunii. Căci lucrurile stau tocmai invers: raţiunea noastră este rezultatul unui proces de selecţie evolutivă, la fel cum se întâmplă şi cu moralitatea. Totuşi, ea provine dintr-o evoluţie oarecum separată, astfel că nu trebuie să presupunem niciodată că raţiunea se află în cea mai înaltă poziţie critică şi că nu sunt valabile decât acele reguli morale pe care le confirmă ea.

Voi examina aceste probleme în capitolele următoare, dar s-ar putea să fie momentul unei anticipări a concluziilor. Titlul capitolului de faţă, "Între instinct şi raţiune", are un sens literal. Doresc să atrag atenţia spre ceea ce se află într-adevăr *între* inctinct şi raţiune, motiv pentru care este adeseori pierdut din vedere tocmai fiindcă se presupune că între cele două n-ar exista nimic. Mai la obiect, mă preocupă în primul rând evoluţia culturală şi morală, evoluţia ordinii extinse, care pe de o parte se află (aşa cum tocmai am văzut) dincolo de instinct, fiind adeseori opusă lui, iar pe de altă parte este (după cum vom vedea mai încolo) incapabilă să fie creată sau concepută de către raţiune.

Opiniile mele, dintre care pe unele le-am schiţat în trecut (1952/79, 1973, 1976, 1979), se pot rezuma simplu. Învăţarea comportamentului este mai mult *sursa* decât *rezultatul* intuiţiei, al raţiunii şi al înţelegerii. Omul nu se naşte înţelept, raţional şi bun, ci trebuie să fie învăţat să devinăastfel. Nu intelectul nostru a creat morala; mai degrabă, interacţiunile umane guvernate de morală au făcut posibilă dezvoltarea raţiunii şi a acelor capacităţi asociate cu ea. Omul a devenit inteligent fiindcă a avut *tradiţia* - cea care se găseşte între instinct şi raţiune - de la care să înveţe. Această tradiţie, la rândul ei, îşi avea originea nu într-o capacitate raţională de a interpreta faptele observate, ci în deprinderile de a răspunde. Ea i-a spus omului în primul rând ceea ce trebuie sau nu trebuie să facă în anumite condiţii, nu ce trebuie să aştepte să se întâmple.

În acest sens, mărturisesc că am fost nevoit să zâmbesc întotdeauna când cărţile despre evoluţie, chiar şi cele scrise de mari oameni de ştiinţă, se încheie, ca de-atâtea ori, cu îndemnuri care, deşi acceptă că până atunci totul a evoluat printr-un proces de ordine spontană, fac apel la raţiunea omenească - acum când situaţia a devenit atât de complexă - să apuce frâiele şi să controleze evoluţia ulterioară. Aceste concepţii optimiste sunt încurajate de fenomenul pe care l-am numit cu un alt prilej "raţionalism constructivist" (1973), care afectează enorm gândirea ştiinţifică şi a fost explicitat foarte clar în titlul unei cărţi de mare succes, scrisă de un cunoscut antropolog socialist, *Man Makes Himself*[3] (V. Gordon Childe, 1936), titlu adoptat de mulţi socialişti ca un fel de cuvânt de ordine (Heilbroner, 1970:106). Aceste supoziţii includ noţiunea neştiinţifică, animistă chiar, că într-un anumit stadiu mintea sau sufletul omenesc a pătruns în trupul uman aflat în curs de evoluţie şi a devenit un ghid nou şi activ al dezvoltării culturale ulterioare (tocmai invers decât ceea ce s-a întâmplat în realitate, şi anume că respectivul trup a dobândit treptat capacitatea de a asimila principii peste măsură de complexe, care i-au dat posibilitatea să se mişte cu mai mult succes prin propriul său mediu ambiant). Această idee că evoluţia

[3] - "Omul se face pe sine însu_i" (n.tr.)

culturală postdatează întru totul evoluţia biologică sau genetică pierde din vedere cea mai importantă perioadă din procesul evolutiv, aceea în care s-a format însăşi raţiunea. Concepţia că raţiunea, ea însăşi creată în decursul evoluţiei, ar trebui să se afle acum în poziţia de a-şi determina propria evoluţie viitoare (ca să nu mai vorbim de toate celelalte lucruri pe care e la fel de incapabilă să le facă), e în mod inerent contradictorie şi poate fi respinsă neîntârziat (vezi capitolele cinci şi şase). E mai puţin exact să presupunem că omul gânditor îşi creează şi-şi controlează evoluţia culturală, decât să afirmăm că evoluţia şi cultura i-au creat raţiunea. În orice caz, ideea că la un moment dat a intervenit planificarea conştientă, dislocând evoluţia, substituie explicaţiile ştiinţifice cu un postulat virtualmente supranatural. În ceea ce priveşte explicaţia ştiinţifică, ea nu spune că aceea pe care o numim minte a dezvoltat civilizaţia, necum să-i mai dirijeze şi evoluţia, ci mai degrabă că mintea şi civilizaţia s-au dezvoltat sau au evoluat concurent. Ceea ce numim minte nu e un dat nativ al individului, cum e cazul creierului, şi nici un produs al creierului, ci un sistem pe care echipamentul său genetic (mai exact spus, un creier cu o anumită mărime şi structură) îl ajută să-l dobândească, pe măsură ce creşte, de la familie şi semeni adulţi, asimilând rezultatele unei tradiţii netransmise pe cale genetică. În acest sens, mintea constă nu atât în cunoştinţe verificabile despre lume, nu atât în interpretări ale mediului înconjurător, cât în capacitatea de a restrânge instinctele - o capacitate care nu poate fi verificată de către raţiunea individuală, întrucât efectele ei se manifestă asupra grupului. Conturată de mediul în care creşte individul, mintea la rândul ei condiţionează conservarea, dezvoltarea, bogăţia şi diversitatea tradiţiilor din care se alimentează indivizii. Fiind transmisă în mare măsură prin intermediul familiilor, mintea păstrează o multitudine de fluxuri concurente în care se poate integra fiecare nou-venit în comunitate. Putem întreba pe bună dreptate dacă despre un individ care nu a avut ocazia să capteze o asemenea tradiţie culturală se poate spune că are, cât de cât, minte.

La fel cum instinctul este mai vechi decât datinile şi tradiţiile, acestea din urmă sunt anterioare raţiunii: datinile şi tradiţiile se situează *între* instinct şi raţiune - din punct de vedere logic, psihologic şi temporal. Ele nu se datorează nici celui numit uneori subconştientul, nici intuiţiei şi nici înţelegerii raţionale. Deşi, într-un sens, se bazează pe experienţa omenească, prin faptul că s-au conturat în cursul evoluţiei culturale, ele nu au fost formate prin extragerea de concluzii judecate raţional din anumite fapte sau dintr-o conştiinţă a modului particular în care se întâmplau lucrurile. Cu toate că, în conduita noastră, suntem guvernaţi de cele învăţate, de multe ori nu ştim de ce facem ceea ce facem. Regulile morale învăţate, datinile, au deplasat progresiv reacţiile înnăscute, nu fiindcă oamenii au recunoscut prin raţiune că erau mai bune, ci pentru că făceau posibilă dezvoltarea unei ordini extinse mai presus de viziunea oricui, în care colaborarea mai eficientă le dădea membrilor posibilitatea, oricât de orbească, de a menţine mai mulţi oameni şi de a deplasa alte grupuri.

Mecanismul evoluţiei culturale nu e darwinist

Argumentaţia ne obligă să analizăm mai atent relaţia dintre teoria evoluţiei şi dezvoltarea culturii. Subiectul ridică o serie de întrebări interesante, către care, în mare parte, economia deschide un acces oferit de foarte puţine dintre celelalte discipline.

Oricum, a domnit o mare confuzie în jurul problemei, pe care trebuie s-o expunem măcar parţial, fie şi numai pentru a-l preveni pe cititor că nu intenţionăm s-o repetăm aici. Darwinismul Social, îndeosebi, a pornit de la ipoteza că orice cercetător al evoluţiei culturii omeneşti trebuie să urmeze şcoala lui Darwin. Nimic mai fals. Am cea mai mare admiraţie

pentru Charlw Darwin, ca fiind primul care a reuşit să elaboreze o teorie coerentă (deşi încă incompletă) a evoluţiei într-un oarecare domeniu. Totuşi, eforturile sale titanice de a ilustra modul cum opera procesul evolutiv în organismele vii au convins lumea ştiinţifică despre o idee care printre umanişti era demult un loc comun - cel puţin din 1787, când Sir William Jones a ecunoscut frapanta asemănare a limbilor greacă şi latină cu sanscrita şi descendenţa tuturor limbilor "indo-germanice" din aceasta din urmă. Exemplul ne aminteşte că darwinismul, sau teoria biologică a evoluţiei, nu a fost nici prima şi nici ultima teorie de acest fel, fiind de fapt complet distinct şi oarecum diferit de alte explicaţii evoluţioniste. Ideea de evoluţie fizică provine din studiul proceselor dezvoltării culturale, recunoscute anterior: procese care duc la formularea unor instituţii cum ar fi limba (ca în opera lui Jones), legile, morala, pieţele şi banii.

Astfel, poate că principala eroare a "sociobiologiei contemporane" este aceea de a presupune că limba, morala, legile şi altele asemenea se transmit prin procese "genetice" în care actualmente aduce lumină biologia moleculară, şi nu că ar fi produsele evoluţiei selective transmise prin învăţătură imitativă. Această idee e la fel de greşită - deşi în celălalt capăt al spectrului - ca noţiunea că omul a inventat sau proiectat conştient instituţii ca morala, legile, limba sau banii, astfel putându-le îmbunătăţi în voie, o concepţie care aminteşte de superstiţia că teoria evoluţionistă în biologie e imbatabilă: şi anume, că oriunde găsim ordine trebuie să fi existat un ordonator personal. Astfel, constatăm din nou că o explicaţie exactă se găseşte *între* instinct şi raţiune.

Nu numai că ideea de evoluţie e mai veche în ştiinţele umaniste şi sociale decât în ştiinţele naturale, dar aş fi chiar gata să suţin că Darwin a preluat ideile fundamentale ale evoluţionismului din economie. După cum aflăm din caietele lui, Darwin îl citea pe Adam Smith exact în perioada din 1838 când şi-a formulat propria teorie (vezi Anexa A).[4] În orice

[4] - Vezi Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks* ("Darwin despre om: studiu psihologic al creativit__ii _tiin_ifice, înso_it de primele caiete, nepublicate, ale lui Darwin"), transcris _i adnotat de Paul H. Barret (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1974), pp. 13, 57, 302, 305, 321, 360, 380. În 1838, Darwin citea *Essays on Philosophical Subjects* ("Eseuri pe teme filosofice") de Adam Smith, prefa_ate de *An Account of the Life and Writings of the Author* ("Relatare despre via_a _i scrierile autorului"), de Dugald Stewart (Londra: Cadell and Davies, 1795), pp. xxvi-xxvii). Despre aceasta din urm_, Darwin a consemnat c_ o citise _i "merita lectura, ca abstractizând opiniile lui Smith". În 1839, Darwin a citit *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighours, and afterwards of themselves, to which is added, A Dissertation on the Origin of Languages* ("Teoria sentimentelor morale"; sau, un eseu spre analiza principiilor dup_ care judec_ oamenii în mod firesc cu privire la conduit_ _i caracter, mai întâi ale vecinilor, apoi ale lor în_ile, c_ruia i se adaug_ "Dizerta_ie despre originea limbilor"), de

caz, opera lui Darwin era precedată de câteva decenii, dacă nu chiar un secol, de cercetări privind ascensiunea ordinilor spontane extrem de complexe printr-un proces evolutiv. Nici chiar cuvintele "genetic" şi "genetică", astăzi expresii tehnice din domeniul biologiei, n-au inventate de biologi. Prima persoană pe care am auzit-o vorbid despre dezvoltarea genetică a fost filosoful şi istoricul cultural german Herder. Regăsim ideea la Wieland şi, din nou, la Humboldt. Astfel, biologia modernă a împrumutat conceptul de evoluţie din studiile asupra culturii de ascendenţă mai veche. Dacă acest lucru, într-un sens, e binecunoscut, este şi aproape întotdeauna dat uitării.
Desigur, teoria evoluţiei culturale (uneori descrisă şi ca evoluţie psihosocială, super-organică sau exosomatică) şi teoria evoluţiei biologice nu sunt nici pe departe identice, deşi prezintă analogii în unele sensuri importante. Într-adevăr, pornesc adesea de la ipoteze complet diferite. Evoluţia culturală este, cum pe bună dreptate a declarat Julian Huxley, "un proces radical diferit de evoluţia biologică, având propriile ei legi, mecanisme şi modalităţi şi nefiind capabilă să dea explicaţii pe baze strict biologice" (Huxley, 1947). Să menţionăm doar câteva deosebiri importante: deşi în prezent teoria biologică exclude moştenirea caracteristicilor dobândite, toate evoluţiile culturale se bazeaz pe o asemenea moştenire - caracteristici sub forma regulilor care guvernează relaţiile reciproce dintre indivizi, nu înnăscute ci învăţate. Pentru a folosi termenii folosiţi actualmente în discuţiile biologice, evoluţia culturală *siulează* lamarckismul (Poppe,r 1972). *Mai mult*, evoluţia culturală este implementată prin transmiterea de obiceiuri şi informaţii nu numai de la părinţii fizici ai individului, ci şi de la un număr nedefinit de "strămoşi". De asemenea, procesele care continuă transmisia şi răspândirea proprietăţilor culturale prin învăţătură fac evoluţia culturală să devină, după cum am mai spus, incomparabil mai rapidă decât evoluţia biologică. În sfârşit, evoluţia culturală acţionează în mare măsură prin intermediul selecţiei de grup; dacă selecţia de grup operează şi ea în evoluţia biologică, rămâne sub semnul întrebării - o întrebare de care argumentele mele nu depind (Edelman, 1987; Ghiseli, 1969:57:9, 132-3; Hardy, 1965:153ff, 206; Mayr, 1970:114; Medawar, 1983:134-5; Ruse, 1982:190-5, 203-6, 235-6).

Bonner (1980:10) greşeşte suţinând despre cultură că e "la fel de biologică precum oricare altă funcţie a unui organism, de exemplu respiraţia sau locomoţia". A eticheta drept "biologică" formarea tradiţiilor de limbă, morală, lege, bani, chiar şi formarea minţii, e un abuz de limbaj şi o denaturare a teoriei. Moştenirea noastră genetică poate determina ce suntem capabili să învăţăm dar, cu siguranţă, nu şi ce anume ne învaţă tradiţia. Ceea ce e de învăţat nici măcar nu este produsul creierului omenesc. Ceea ce nu se transmite prin gene nu e un fenomen biologic.

În pofida unor asemenea diferenţe, orice evoluţie, atât culturală cât şi biologică, este un proces de continuă adaptare la evenimente imprevizibile, la împrejurări contingente care nu au putut fi prevăzute. Acesta e un alt motiv pentru care teoria evoluţionistă nu ne poate pune niciodată în situaţia de a prevedea şi controla raţional evoluţiile viitoare. Tot ce poate face e să ne arate modul cum structurile complexe poartă în ele însele un mijloc de corecţie care duce la alte dezvoltări evolutive care, însă, sunt în acord cu însăşi natura lor, ele însele

---

Smith, edi_ia a zecea, 2 vol. (Londra: Cadell & Davies, 1804). Nu pare s_ existe nici o dovad_ c_ Darwin a citit *The Wealth of Nations* ("Avu_ia na_iunilor". (n. ed. or.)

inevitabil de imprevizibile.
După ce am menţionat un număr de diferenţe dintre evoluţia culturală şi cea biologică, ar trebui să accentuez că, într-o privinţă importantă, coincid: nici evoluţia biologică şi nici cea culturală nu cunoaşte nimic în genul "legilor evoluţiei" sau "legilor inevitabile ale dezvoltării istorice", în sensul unor legi care să guverneze stadii şi etape necesare, parcurse obligatoriu de produsele evoluţiei şi să poată prezice evenimentele viitoare. Evoluţia culturală nu este determinată nici genetic şi nici în vreun alt mod, iar rezultatele sale constă în diversitate, nu în uniformitate. Acei filosofi din categoria lui Marx şi Auguste Comte care au susţinut că studiile noastre pot duce la legi ale evoluţiei capabile de prevederea unor desfăşurări viitoare inevitabile de înşeală. În trecut, atitudinile evoluţioniste faţă de etică au fost discreditate în primul rând viindcă evoluţionismul era asociat în mod fals cu pretinsele "legi ale evoluţiei", când de fapt teoria evoluţiei trebuie să repudieze categoric asemenea legi, ca fiind imposibile. Aşa cum am argumentat şi în altă parte (1952), fenomenele complexe se restrâng la ceea ce am numit prezicere *pattern*[5], sau preziceri ale principiului.
Una dintre principalele surse ale acestei erori anume constă în confuzia dintre două procese complet diferite, pe care biologii le disting ca *ontogenetic* şi *filogenetic*. Ontogeneza are de-a face cu dezvoltarea predeterminată a indivizilor, un fenomen declanşat într-adevăr de mecanismele inerente încorporate în genomul celulei germene. Dimpotrivă, filogenia - cea care priveşte evcoluţia - se leagă de istoricul evolutiv al speciei sau tipului. Câtă vreme biologii, în general, au fost protejaţi împotriva confuziei dintre cele două, de către studiile lor, cercetătorii domeniilor neînrudite cu biologia cad adesea victimă neştiinţei şi sunt împinşi spre convingeri "istoriciste" care insinuează că filogeneza acţionează în acelaşi mod cu ontogeneza. Aceste noţiuni istoriciste au fost refutate eficient de Sir Karl Popper (1945, 1957).
Evoluţia biologică şi cea culturală mai au şi alte trăsături în comun. De exemplu, amândouă se bazează pe acelaşi principiu de selecţie: supravieţuirea sau avantajul reproductiv. Variaţia, adaptarea şi concurenţa sunt în esenţă procese de acelaşi gen, oricât de diferite le-ar fi mecanismele particulare, şi mai ales cele privitoare la propagare. Nu numai că orice evoluţie se bazează pe competiţie; concurenţa continuă este necesară chiar şi pentru a menţine realizările existente.

Deşi aş dori ca teoria evoluţiei să fie privită în contextul său istoric larg, să se înţeleagă diferenţele dintre evoluţia biologică şi cea culturală şi să fie recunoscută contribuţia adusă de ştiinţele sociale cunoştinţelor noastre despre evoluţie, nu vreau să contest faptul că elaborarea teoriei darwiniste a evoluţionismului biologic, cu toate ramificaţiile sale, e una dintre marile victorii intelectuale ale timpurilor moderne - care ne oferă o viziune complet nouă a lumii noastre. Universalitatea sa ca mijloc explicativ este exprimată şi în noile activităţi ale unor distinşi fizicieni, ceea ce demonstrează că ideea de evoluţie nu se limitează în nici un caz la organisme, ci mai degrabă că, într-un sens, începe chiar de la atomi, care s-au dezvoltat din particule şi mai elementare, şi că astfel putem explica moleculele, cele mai primitive organisme complexe, şi chiar şi complexa lume modernă, prin diverse procese de evoluţie (vezi Anexa A).
Nimeni care adoptă o atitudine evoluţionistă faţă de studiul culturii, însă, nu poate să nu observe ostilitatea manifestată adeseori faţă de asemenea abordări. Această ostilitate izvorăşete adesea tocmai din recţii la adresa acelor "oameni de ştiinţe sociale" care în secolul al nouăsprezecelrea au avut nevoie de Darwin pentru a ecunoaşte ceea ce credeau că

---

[5] - Sistem organizat, configura_ie (n.tr.)

învăţaseră de la propriii lor predecesori şi care au făcut un deserviciu de durată progesului teoriei evoluţiei culturale, atrăgându-i cu adevărat discreditarea.
Darwinismul Social greşeşte în multe privinţe, dar intensa antipatie care i se arată în zilele noastre se datorează parţial şi conflicului său cu infatuarea fatală a idee că omul e capabil să dea formă lumii din jur, conform dorinţelor sale. Deşi acest lucru nu are nici o legătură cu teoria evoluţionistă înţeleasă corect, cercetătorii constructivişti ai afacerilor omeneşti folosesc adesea aproximaţiile Darwinismului Social (şi chiar greşelile sale flagrante) ca pretext pentru a respinge absolut orice atitudine evoluţionistă.
Bertrand Russell oferă un exemplu concludent, cu afirmaţia sa că "dacă etica evoluţionistă e sănătoasă, ar trebui să fim complet indiferenţi faţă de cursul pe care îl va lua evoluţia, întrucât oricare ar fi, se dovedeşte că va fi cel mai bun" (1910/1966:24). Această obiecţie, pe care A.G.N. Fles (1967:48) o consideră "decisivă", se bazează pe o neînţelegere simplă. Nu am intenţia să comit ceea ce se numeşte adesea aberaţia genetică sau naturalistă. Nu susţin că rezultatele selecţiei de grup a tradiţiilor sunt neapărat "bune" - nu mai mult decât aş susţine că alte lucruri care au supravieţuit pe parcursul evoluţiei, ca gândacii de bucătărie, ar avea valoare morală.
Afirmă însă că, indiferent dacă ne place sau nu, fără tradiţiile particulare pe care le-am menţionat, ordinea extinsă a civilizaţiei nu ar putea continua să existe (câtă vreme, dacă gândacii de bucătărie ar dispărea, "dezastrul" economic rezultant probabil că nu ar arunca omenirea într-un haos permanent); şi că dacă eliminăm aceste tradiţii, dintr-o concepţie prost judecată (care ar putea într-adevăr să comită sincer aberaţia naturalistă) despre ceea ce e rezonabil, vom condamna o mare parte din omenire la sărăcie şi moarte. Numai când aceste fapte vor fi privite drept în faţă, vom avea dreptul - sau sunt şanse să avem cât de cât competenţa - de a ne gândi ce ar putea fi just şi pozitiv de făcut.
Câtă vreme faptele în sine nu pot determina niciodată ce e just, ideile înţelese greşit despre ceea ce e rezonabil, drept şi pozitiv pot schimba împrejurările în care trăim; pot distruge, poate pentru totdeauna, nu numai indivizii dezvoltaţi, clădirile, operele de artă şi oraşele (cărora le cunoaştem de mult vulnerabilitatea în faţa puterilor distructive ale moralei şi ideologiei de diverse feluri), ci şi tradiţiile, instituţiile şi interrelaţiile fără de care aceste creaţii n-ar putea nici să fi luat fiinţă şi nici să fie refăcute vreodată.

DOI

ORIGINILE LIBERTĂŢII, ALE PROPRIETĂŢII ŞI ALE JUSTIŢIEI

Nimeni nu are libertatea de a ataca proprietatea individuală, spunând apoi că preţuieşte civilizaţia. Istoria celor două nu se poate despărţi.
Henry Sumner Maine

Proprietatea (...) este prin urmare inseparabilă de economia omenească în forma ei socială.
Carl Menger

Oamenii sunt calificaţi pentru libertăţi civile, în proporţie exactă cu dispoziţia lor de a-şi lega apetiturile în lanţuri morale: în proporţia în care dragostea lor de justiţie stă mai presus decât rapacitatea.
Edmund Burke

Libertatea şi ordinea extinsă

Dacă morala şi tradiţia, nu inteligenţa şi raţiunea calculată, au ridicat oamenii mai presus de sălbatici, fundaţiile distinctive ale civilizaţiei moderne au fost aşezate în antichitate, în regiunea care înconjoară Marea Mediterană. Acolo, aceste comunităţi ai căror indivizi aveau permisiunea să-şi folosească liber cunoştinţele individuale au profitat de posibilităţile comerţului la mare distanţă pentru a dobândi avantajul faţă de cele în care cunoştinţele locale comune sau acelea ale unui conducător determinau activităţile tuturor. Din câte ştim, regiunea mediteraneană a fost prima care a cunoscut acceptarea dreptului unei persoane de de a dispune asupra unui domeniu privat recunoscut, astfel permiţându-le indivizilor să-şi dezvolte o reţea densă de relaţii comerciale printre diferite comunităţi. O asemenea reţea funcţiona independent de opiniile şi dorinţele căpeteniilor locale, căci pe vremurile acelea deplasările comercianţilor navali nu prea puteau fi dirijate centralizat. Dacă putem accepta relatarea unei reputate autorităţi (fără îndoială, nepărtinitoare în favoarea ordinii de piaţă), "lumea greco-romană era în mod esenţial şi precis o orânduire a proprietăţii private, fie câteva pogoane de pământ, fie enormele domenii ale senatorilor şi împăraţilor romani, o lume a comerţului şi a manufacturilor private" (Finley, 1973:29).
O asemenea ordine, dervind o multitudine de scopuri private, putea să se fi format efectiv numai pe baza formei pe care eu prefer s-o numesc *proprietate individuală*, termenul mai precisal lui H. S. Maine pentru ceea ce de obicei este descris ca proprietate privată. Dacă proprietatea individuală este nucleul moralei oricărei civilizaţii avansate, vechii greci par să fi fost primii care au înţeles că în acelaşi timp era şi inseparabilă de libertatea individuală. Despre autorii constituţiei Cretei antice se spune: "considerau un lucru de la sine înţeles că libertatea e cea mai mare calitate a unui stat şi numai din acest motiv face proprietatea să aparţină în mod concret celor care o dobândesc, câtă vreme în starea de sclavie totul aparţine cârmuitorilor" (Strabo, 10, 4, 16).
Un aspect important al acestei libertăţi - libertatea din partea diferiţilor indivizi sau sub-grupe care urmăresc ţeluri distincte, călăuziţi de cunoştinţele şi priceperile lor diferenţiate - a devenit posibil nu numai datorită controlului separat asupra diverselor mijloace de

producţie, ci şi printr-o altă practică, virtualmente inseparabilă de prima: recunoaşterea metodelor aprobate de transfer al acestui control. Capacitatea individului de a hotărî de unul singur cum să folosească anumite obiecte, fiind condus de propriile sale cunoştinţe şi perspective, precum şi de acelea ale grupului din care eventual face parte, depinde de recunoaşterea generală a unui domeniu particular respectat, de care individul e liber să dispună, şi de un mod în egală măsură recunoscut în care dreptul asupra lucrurilor particulare se poate transfera de la o persoană la alta. Condiţia preliminară pentru existenţa unei asemenea proprietăţi, libertăţi şi ordini, de pe vremea vechilor greci şi până în prezent, a rămas aceeaşi: legea în sensul regulilor abstracte care-i dau individului posibilitatea de a afirma în orice moment cine are dreptul să dispună asupra unui lucru anume.
În privinţa câtorva obiecte, ideea de proprietate individuală trebuie să fi apărut foarte de timpuriu, iar primele unelte fabricate manual reprezintă, probabil, un exemplu potrivit. Însă ataşamentul dintre o sculă sau armă unică şi de mare folos şi făuritorul ei poate fi atât de puternic, încât transferul devine imposibil din punct de vedere psihologic, iar instrumentul trebuiue să-l însoţească până şi în mormânt - ca în acele *tholos*, sau morminte-fagure, din perioada mycenaeană. Astfel apare fuziunea dintre inventator şi "proprietarul de drept", odată cu numeroasele variaţiuni ale idee de bază, uneori însoţite şi de legende, ca în legenda de mai târziu a lui Arthur şi a spadei sale Excalibur - o poveste în care transferul spadei se face *nu* în virtutea legii umane, ci printr-o lege "superioară" a magiei sau a "puterilor".
Extinderea şi rafinarea conceptului de proprietate au fost obligatoriu, după cum sugerează exemplele de mai sus, procese treptate, care nici chiar azi nu se prea încheie. Un asemenea concept încă nu a putut avea o prea mare semnificaţie în bandele de vânători şi pescari dintre care descoperitorul unei surse de mâncare sau loc bun de adăpst era obligat să le aducă la cunoştinţă şi celorlalţi camarazi descoperirea sa. Primele instrumente fabricate individual durabile se ataşau de făuritorii lor, probabil, fiindcă aceştia erau singurii care se pricepeau să le folosească - punct în care iarăşi se potriveşte povestea lui Arthur şi a lui Excalibur, căci deşi nu Arthur a făcut-o pe Excalibur, el era singurul capabil s-o folosească. Proprietatea separată asupra bunurilor perisabile, pe de altă parte, poate să fi apărut abia mai târziu, când solidaritatea de grup a slăbit, iar indivizii au devenit responsabili pentru colective mai limitate, cum ar fi familia. Proabil că nevoia de a ţine intact un holding fezabil a dus dreptate de la proprietatea de grup asupra pământurilor la cea individuală.
Însă nu prea are rost să speculăm despre succesiunea corectă a acestor eveimente, căci probabil difereau considerabil printre popoarele care progresau prin păstoritul nomad şi cele care dezvoltau agricultura. Punctul crucial este acela că dezvoltarea anterioiară a proprietăţii individuale este indispensabilă pentru aceea a comerţului şi, prin urmare, pentru formarea unor structuri cooperante şi coerente mai mari şi pentru apariţia acelor semnale pe care le numim preţuri. Dacă indivizii, familiile numeroase, sau grupările voluntare au fost recunoscute ca deţinând în proprietate obiecte particulare, e mai puţin important decât faptul că tuturor li se permitea să hotărască indivizii care aveau să decidă cum urma să se folosească proprietatea. De asemenea, probabil că se formaseră, mai ales în privinţa pământurilor, aranjamente ca divizarea "verticală" a drepturilor de proprietate, între patronul superior şi cel inferior, sau între proprietarii supremi şi arendaşi, cum se folosesc în dezvoltările funciare moderne, care poate că astăzi ar fi folosite mult mai bine decât permit unele concepţii primitive asupra proprietăţii.
Nici triburile nu trebuie să fie considerate materia primă din care a început evoluţia culturală; ele sunt, mai degrabă, primul ei produs. Acele grupări coerente "timpurii" aveau descendenţa şi practicile comune cu ale altor grupuri şi indivizi, cu care nu erau neapărat familiarizate (după cum se va discuta în capitolul următor). Prin urmare, nu prea putem

spune când au apărut prima oară triburile ca păstrători ai tradiţiilor comune şi a început evoluţia culturală. Totuşi, cumva, oricât de încet, cu oricât de multe împotmoliri, cooperarea ordonată s-a extins, iar ţelurile concrete comune au fost înlocuite de reguli de conduită generale, abstracte, independente de scopuri.

Moştenirea clasică a civilizaţiei europene

Se pare că tot grecii, şi mai ales filosofii stoici, au fost cei care, cu perspectiva lor cosmopolitană, au formulat pentru prima oară tradiţia morală pe care romanii aveau s-o propage ulterior prin tot imperiul lor. Faptul că această tradiţie întâmpină mari rezistenţe este cunoscut deja şi se va reîntâlni în repetate rânduri. Desigur, în Grecia, cei care s-au opus cel mai puternic revoluţiei comerciale au fost spartanii, ei nerecunoscând proprietatea individuală, ci permiţând şi chiar încurajând hoţia. Spartanii au rămas până în timpurile noastre prototipul sălbaticilor care au respins civilizaţia (pentru studiul opiniilor despre ei reprezentative din secolul al optsprezecelea, îl putem cita pe doctorul Samuel Johnson din *Life*[6] de Boswell, sau eseul lui Friedrich Schiller *Über die Geseyzgebung des Lykurgos und Solon*[7]). Totuşi, încă de la Platon şi Aristotel, găsim un dor nostalgic după revenirea la practicile spartane, iar acest dor persistă până în prezent. Este o jinduire după micro-ordinea determinată de vederea de ansamblu a autorităţii omnisciente.

Este adevărat că, pentru un timp, marile comunităţi comerciale care se formaseră în Mediterana au fost apărate precar împotriva jefuitorilor, de către şi mai marţialii romani care, după cum ne spune Cicero, au putut domina regiunea subjugând cele mai avansate centre comerciale din Corint şi Cartagina, care sacrificase vitejia militară în favoarea *mercandi et navigandi cupiditas (De re publica*[8], 2, 7-10). Dar, în timpul ultimilor ani ai Republicii şi al primelor secole ale Imperiului, guvernată de un senat ai cărui membri erau adânc implicaţi în interesele comerciale, Roma i-a oferit lumii prototipul de lege privată bazată pe cele mai absolute concepţii despre proprietatea individuală. Declinul şi prăbuşirea finală a acestei prime ordini extinse s-au produs numai după ce administraţia centrală de la Roma a deplasat tot mai mult libera iniţiativă. Această succesiune s-a repetat iar şi iar: civilizaţia se poate răspândi, dar nu are şanse să avanseze mult, sub un guvern care preia el dirijarea treburilor cotidiene ale cetăţenilor. S-ar părea că încă nu s-a dezvoltat nici o civilizaţie înaintată fără o putere care considera că principalul său scop era ocrotirea proprietăţii private, dar continuarea evoluţiei şi a dezvoltării erau oprite în repetate rânduri de către un guvern "de mână forte". Guvernele destul de puternice pentru a apăra cetăţenii de violenţa celorlalţi fac posibilă evoluţia unei ordini tot mai complexe a cooperării spontane şi voluntare. Mai devreme sau mai târziu, însă, ele tind să abuzeze de acea putere şi să suprime libertatea pe care au asigurat-o anterior în scopul de a-şi consolida propria înţeleciune, pretins mai marem, şi de a nu permite "instituţiilor sociale să se dezvolte în mod haotic" (pentru a folosi o expresie caracteristică, existentă la articolul "inginerie socială", în *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought*[9].

---

6 - "Via__" (n.tr.)

7 - "Dincolo de codicele de legi ale lui Lykurg _i Solon" (n.tr.)

8 - ...l_comiei negustorilor _i a navigatorilor ("Despre lucrurile publice" ...) (n.tr.)

9 - "Dic_ionarul gândirii moderne Fontana/Harper" (n.tr.)

Dacă declinul roman nu a lichidat permanent procesele evoluţiei nici măcar în Europa, începuturile similare din Asia (şi ulteripr, independente, în America Centrală), au fost stopate de guverne puternice care (în mod asemănător, dar depăşind ca forţă sistemele feudal-medievale din Europa) au suprimat şi ele eficient iniţiativa privată. În cel mai remarcabil caz, China imperială, marile progrese spre civilizaţie şi spre tehnologia industrială sofisticată aveau loc în timpul repetatelor "perioade tulburi", când controlul guvernamental era temporar slăbit. Dar aceste rebeliuni sau aberaţii erau înăbuşite cu regularitate de către puterea unui stat preocupat e conservarea literală a ordinii tradiţionale (J. Needham, 1954).

La fel de bine este ilustrat şi în Egipt, de unde avem informaţii concludente despre rolul jucat de proprietatea privată în ascensiunea iniţială a acestei mari civiziliaţii. În studiul său despre instituţiile egiptene şi legea privată, Jacques Pirenne descrie caracterul esenţialmente individualist a legislaţiei de la sfârşitul celei de-a treia dinastii, când proproprietatea era "individuală şi inviolabilă, în funcţie numai de proprietar" (Pirenne, 1934:II, 338-9), dar consemnează începuturile decadenţei încă din timpul celei de-a cincea dinastii. Acest lucru a dus la socialismul de stat al celei de-a optsprezecea dinastii, descrisă într-o altă scriere fraţuzească din acelaşi an (Dairaines, 1934), care a dăinuit timp de două mii de ani, explicând în mare măsură caracterul stangant al civilizaţiei egiptene din acea perioadă.

De asemenea, espre reînvierea civilizaţiei Europene la sfârşiul Evului Mediu se poate spune că expansiunea capitalismului - şi a civilizaţiei europene - îşi datorează originile şi *raison d'être*-ul anarhiei politice (Baechler, 1975:77). Nu sub guvernările cele mai puterne, ci în oraşele renaşterii Italiene, în sudul Germaniei şi în Ţările de jos, şi în sfârşit în Anglia guvernată luminat (mai exact spus, sub conducerea biurgheziei, nu sub a războinicilor) s-a dezvoltat industrialismul modern. Protecţia proprietăţii individuale, nu dirijarea de către guvern a folosirii ei, a pus bazele dezvlotării densei reţele de schimburi între servicii care a dar formă ordinii extinse.
Nimic nu e mai eronat, aşadar, decât formulele convenţionale ale istoricilor care reprezintă realizarea unui stat puternic, ca punct culminant al evoluţiei culturale: de tot atâtea ori, statul puternic i-a adus şi sfârşitul. În această privinţă, cercetătorii istoriei vechi au fost peste măsură de imnpresionaţi şi foarte induşi în eroare de monumentele şi documentele rămase în urma deţinătorilor puterii politice, câtă vreme adevăraţii constructori ai ordinii extinse, care de cele mai multe ori creaseră averea care a făcut monumentele să poată exista, au lăsat mai puţine mărturii tangibile şi ostentative despre realizările lor.

"Unde nu e proprietate, nu există nici justiţie"

Observatorii competenţi ai ordinii extinse în curs de apariţie nu se îndoiau că aceasta îşi avea rădăcinile în siguranţa garantată de guverne care limita aplicarea coercitivă a regulilor abstracte conform cărora se hotărăşte ce anume cui trebuie să-i aparţiună. "Individualismul posesiv" al lui John Locke a fost, de exemplu, nu numai o teorie politică, ci şi produsul unei analizea condiţiilor cărora Anglia şi Olanda le datorau prosperitatea. Se baza pe descoerirea că *justiţia* pe care trebuie să o aplice autoritatea politică, dacă doreşte să asigure cooperarea paşnică între indivizi, pe care se bazează prosperitatea, nu poate exista fără recunoaşterea proprietăţii private: "«Unde nu e proprietate, nu există nici justiţie,» este o afirmaţie la fel de

certă ca orice demonstraţie a lui Euclid: căci ideea proprietăţii semnifică dreptul de a avea orice, iar ideea căreia îi e atributǎ denumirea de injustiţie semnifică încălcarea sau violarea acestui drept; e evident că, aceste idei fiind astfel stabilite, cu aceste nume anexate lor, pot să ştiu cu deplină siguranţă că afirmaţia e la fel de adevărată ca aceea că un triunghi are trei unghiuri cu suma egală cu cea a două unghiuri drepte" (John Locke: 1690/1924:IV, iii, 18). Nu peste mult, Montesquieu şi-a făcut cunoscut mesajul cu ideea că practicile comerciale au fost acelea care au răspândit civilizaţia şi bunele maniere printre barbarii din nordul Europei.

Pentru David Hume şi alţi moralişti şi teoreticieni scoţieni din secolul al optsprezecelea, era evident că adoptarea proprietăţii individuale marchează începutul civilizaţiei; regulile care guvernează proprietatea păreau atât de esenţiale pentru toate sistemele morale, încât Hume le-a dedicat lor aproape întregul *Treatise*[10] asupra moralei. Ulterior, în *History of England*[11] (vol. V), a pus măreţia ţării pe seama restricţiilor în calea puterii guvernului de a interveni asupra proprietăţii; iar în *Treatise* (III, ii) a explicat clar că dacă ar fi ca omenirea să emită o lege care, în loc de a stabili reguli generale pentru guvernarea şi schimburile de proprietate, în schimb ar "atribui cele mai mari posesiuni virtuţii celei mai extensive, (...) atât de mare e incertitudinea meritului, atâtdin cauza obscurităţii naturale, cât şi dintr-a îngâmfării fiecărui individ, încât nici o regulă determinată de conduită nu s-ar putea baza pe ea, iar consecinţa imediată nu mai rămâne decât dizolvarea totalăa societăţii." Mai târziu, în *Enquiry*[12], a remarcat: "Fanaticii pot spresupune că *dominaţia se întemeiază pe graţie, şi că numai sfinţii vor moşteni pământul*; dar magistratul civil îi aşează cu deplină îndreptăţire pe aceşti sublimi teoreticieni la acelaşi nivel cu hoţii de rând, şi-i învaţă prin severă disciplină că o regulă, care, speculând, poate părea aproape avantajoasă pentru societate, se poate totuşi descoperi, în practică, total pernicioasă şi distructivă" (1777/1886:IV, 187).

Hume a observat clar legătura dintre aceste doctrine şi libertate, precum şi modul în care libertatea maximă a tuturor necesită restrângeri egale asupra libertăţii fiecăruia, prin acelea pe care el le-a numit cele trei "legi fundamentale ale naturii": "stabilitatea posesiunii, a transferului său liber consimţit şi a îndeplinirii promisiunilor" (1739/1886:II, 28, 293). Deşi opiniile sale erau derivate evident în parte din acelea ale teoreticienilor legii comune, ca Sir Matthew Hale (1609-76), e posibil ca Hume să fi fost primul care a înţeles clar că libertatea generală devine posibilă prin faptul că instinctele morale fireşti sunt "controlate şi restrânse de o judecată ulterioară" în conformitate cu "*justiţia*, sau respectul faţă de proprietatea celorlalţi, *fidelitatea*, sau îndeplinirea promisiunilor [care au] devenit obligatorii şi [au dobândit] autoritate asupra omenirii" (1741, 1742/1886:III, 455). Hume nu a comis eroarea, ulterior atât de răspândită, a confuziei între cele două sensuri ale libertăţii: acel sens curios în care se presupune că un individ izolat poate fi liber, şi acela în care multe persoane cooperând între ele pot fi libere. Privite în contextul din urmă al unei asemenea colaborări, numai regulile abstracte ale proprietăţii - regulile legii - garantează libertatea.

Când Adam Ferguson a rezumat aceste învăţăminte definind sălbaticul ca pe un om care încă nu cunoştea proprietatea (1767/73:136), iar când Adam Smith a remarcat că "nimeni nu a văzut vreodată un animal care prin gesturile sau strigătele sale naturale să-i semalizeze altuia, asta-i a mea, aia-i a ta" (1776/1976:26), ei exprimau opinia care, în pofida revoltelor

10 - "Tratat" (n.tr.)

11 - "Istoria Angliei" (n.tr.)

12 - "Studiu" (n.tr.)

repetate ale bandelor rapace sau flămânde, le aparţinuse celor cultivaţi. După cum spunea Ferguson, "Trebuie să reiasă foarte clar că proprietatea e un aspect al progresului" (ibid.). Asemenea probleme erau pe-atunci, după cum am arătat, studiate şi în domeniul limbii şi al legii; erau înţelese clar în liberalismul secolului al nouăsprezecelea; şi poate că prin intermediul lui Edward Burke, dar probabil şi mai mult prin influenţa lingviştilor sau a juriştilor germani, cum ar fi F.C. von Savigny, aceleaşi teme au fost reluate de H.S. Maine. Declaraţia lui Savigny (din cadrul protestului său contra codificării legii civile) merită să fie reprodusă textual: "Dacă se doreşte ca în asemenea contacte liberii agenţi să existe unul lângă altul, sprijinindu-se recipric şi nestânjenindu-şi unul altuia dezvoltarea, acest lucru se poate realiza numai prin recunoaşterea unui hotar invizibil în limitele căruia se asigură un anumit spaţiu liber pentru existenţa şi activitatea fiecărui individ. Regulile conform cărora se determină aceste hotare şi libera arie a fiecărora formează legea." (Savigny, 1840:I, 331-2).

Diverse forme şi obiecte ale proprietăţii şi progresul rezultant

Instituţiile proprietăţii, aşa cum există în prezent, sunt departe de a fi perfecte; mai mult, încă nici nu putem spune în ce anume ar consta o asemenea perfecţiune. Evoluţia culturală şi morală necesită şi alte măsuri, dacă se urmăreşte ca instituţia proprietăţii individuale să ajungă efectiv atât de benefică pe cât poate fi. De exemplu, avem nevoie de practica generală a concurenţei, pentru a preveni abuzurile de proprietate. Acest lucru la rândul său necesită reţineri suplimentare ale sentimentelor înnăscute de micro-ordine, micul grup discutat anterior (vezi capitolul unu, precum şi Schoeck, 1966/69), căci aceste sentimente instinctuale sunt adeseori ameninţate nu numai de către proprietatea individuală, ci uneori şi mai mult de către concurenţă, ceea ce îi face pe oameni să jinduiască de două ori mai mult la "solidaritatea" non-concurenţială.
Câtă vreme proprietatea este iniţial un produs al datinilor, iar jurisdicţia şi legislaţia n-au făcut decât s-o dezvolte de-a lungul mileniilor, nu avem nici un motiv să presupunem că formele particulare pe care şi le-a asumat în lumea contemporană sunt definitive. Conceptele tradiţionale asupra drepturilor de proprietate au fost recunoscute în ultimul timp ca alcătuind un conglomerat modificabil şi foarte complex, ale cărui cele mai eficiente combinaţii încă nu au fost descoperite în toate domeniile. S-au întreprins noi investigaţii ale acestor chestiuni, provenind în mare măsură din opera stimulativă dar din păcate neterminată a regretatului Sir Arnold Plant, în cele câteva eseuri, scurte dar foarte influente, ale fostului său student Ronald Coase (1937 şi 1960), stimulând dezvoltarea unei extinse "şcoli a drepturilor de proprietate" (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich). Rezultatele acestor investigaţii, pe care nu putem încerca să le rezumăm aici, au deschis noi posibilităţi pentru ameliorări viitoare în cadrul legal al ordinii de piaţă.
Numai pentru a ilustra cât de mare rămâne ignoranţa noastră despre formele optime de delimitare a diverselor drepturi - în pofida încrederii în caracterul indispensabil al instituţiei proprietăţii individuale în general - se pot face câteva remarce despre o anumită formă de proprietate.
Selecţia lentă, prin încercări şi erori repetate, a unui sistem de reguli care să delimiteze game individuale de control asupra diferitelor resurse, a creat o poziţie curioasă. Chiar acei intelectuali care în general tind să pună la îndoială formele de proprietate materială indispensabile pentru organizarea eficientă a mijloacelor materiale de producţie au devenit cei mai entuziaşti susţinători ai anumitor drepturi de proprietate imaterială, inventate doar relativ recent, având de-a face, de exemplu, cu producţiile literare şi invenţiile tehnologice

(şi anume, copyright-urile şi patentele).
Deosebirea între acestea şi alte genuri de drepturi de proprietate e următoarea: câtă vreme posesiunea de bunuri materiale îndrumă folosirea mijloacelor reduse spre aplicaţiilor lor cele mai importante, în cazul bunurilor imateriale, cum sunt producţiile literare şi invenţiile tehnologice, capacitatea de a le produce este de asemenea limitată, şi totuşi, odată ce au luat existenţă, pot fi multiplicate la nesfârşit şi se pot reduce numai prin lege, în scopul de a stimula producerea altor asemenea idei. Totuşi, încă nu e evident că o asemenea reducere forţată reprezintă cea mai eficientă cale de a stimula procesele creatoare omeneşti. Mă îndoiesc că există o singură mare operă literară pe care n-am avea-o dacă autorul nu ar fi avut posibilitatea de a obţine copyright-ul ei exclusiv; am impresia că pledoaria pentru copyright trebuie să se bazeze aproape integral pe argumentul că asemenea opere de extremă utilitate, ca enciclopediile, dicţionarele, manualele şi alte lucrări de referinţă n-ar putea fi produse dacă, odată ce există, nu s-ar putea reproduce liber.
În mod similar, reexaminările recurente ale problemei nu au demonstrat că posibilitate de a obţine patente de invenţie măreşte efectiv fluxul de noi cunoştinţe tehnice, în loc de a duce la o concentrare păguboasă a cercetărilor asupra unor probleme a căror soluţie se poate prevedea în viitorul apropiat şi unde, în consecinţa legii, oricine găseşte o soluţie cu un moment mai devreme decât ceilalţi câştigă dreptul folosirii ei exclusive pe o perioadă îndelungată (Machlup, 1962).

Organizaţiile ca elemente ale ordinilor spontane

După ce am scris despre simulacrul de raţiune şi pericolele intervenţiei "raţionale" asupra ordinii spontane, trebuie să adaug câteva cuvinte de avertisment. Scopul meu principal a creat necesitatea de a accentua evoluţia spontană a regulilor de conduită care contribuie la formarea structurilor cu auto-organizare. Acest accent pus pe natura spontană a ordinii exctinse, sau a macro-ordinii, poate induce în eroare, dacă dă impresia că, în macro-ordine, organizarea deliberată nu e niciodată importantă.
Elementele macro-ordinii spontane sunt numeroasele aranjamente economice ale indivizilor *precum şi* ale organizaţiilor deliberate. Într-adevăr, evoluţia legilor individualiste constă în mare măsură în a face posibilă existenţa asociaţiilor voluntare fără a fi silite din afară. Dar, pe măsură ce ordinea spontană de ansamblu se extinde, cresc şi dimensiunile unităţilor ei componente. În tot mai mare proporţie, elementele sale nu vor mai fi economii ale indivizilor, ci ale unor organizaţii ca firmele şi asociaţiile, precum şi ale corpurilor administrative. Unele dintre regulile de conduită care fac posibilă formarea ordinilor spontane extinse vor facilita de asemenea organizaţiile deliberate, potrivite pentru a acţiona în cadrul sistemelor mai mari. Totuşi, multe dintre aceste tipuri diverse de organizaţii deliberate mai cuprinzătoare au loc numai în cadrul unei şi mai cuprinzătoare ordini spontane şi ar fi inadecvate în contextul unei ordini de ansamblu care s-au auto-organizat cu deliberare.
O altă chestiune, înrudită, ar putea fi şi ea interpretată greşit. Am menţionat anterior diferenţierea crescândă dintre diversele genuri ale drepturilor de proprietate, în dimensiune verticală sau ierarhică. Dacă, în alte locuri de pe parcursul acestei cărţi, vorbim ocazional despre regulile proprietăţii individuale ca şi cum conţinutul acesteia ar fi uniform şi constant, acest lucru trebuie să fie privit ca o simplificare ce poate induce în eroare, dacă e înţeleasă fără precizările deja declarate. De fapt, este un domeniu în care ne putem aştepta la cele mai mari progrese în sistemul de referinţă guvernamental al ordinii spontane, dar pe care aici nu le putem analiza mai amănunţit.

TREI

EVOLUŢIA PIEŢEI: COMERŢ ŞI CIVILIZAŢIE

Ce valorează Altceva
Înafară de cât de Mulţi Bani Va Aduce?
Samuel Butler

Où il y a du commerce
Il y a des moeurs douces.
Montesquieu

Expansiunea ordinii în necunoscut

După ce am revăzut unele dintre circumstanţele în care a apărut ordinea extinsă şi modul cum această ordine generează şi necesită simultan proprietatea individuală, libertatea şi justiţia, putem acum urmări alte conexiuni, privind mai atent unele probleme la care am făcut deja aluzie - mai ales, dezvoltarea comerţului şi specializarea legată de acesta. Respectivele evoluţii, care au contribuit şi ele enorm la dezvoltarea unei ordini extinse, au fost foarte puţin înţelese la vremea lor, precum şi timp de secole întregi după aceea, chiar şi de cei mai mari oameni de ştiinţă şi filosofi; cu siguranţă, nimeni nu le-a aranjat vreodată în mod deliberat.

Vremurile, circumstanţele şi procesele despre care scriem sunt învăluite în ceaţa timpurilor, iar detaliile nu se pot distinge cu convingerea că sunt exacte. E posibil ca în micile comunităţi timpurii, dirijate în întregime prin consensul membrilor, să se fi dezvoltat deja unele specializări şi schimburi. E posibil să fi avut loc unele forme de comerţ natural, când oamenii primitivi, urmărind migraţiile animalelor, întâlneau alţi oameni şi grupuri de oameni. Deşi convingătoare, vestigiile arheologice ale unor activităţi comerciale foarte timpurii nu sunt numai rare, ci şi tind să inducă în eroare. Produsele esenţiale la a căror procurare servea comerţul erau de cele mai mule ori consumate fără a lăsa nici o urmă - câtă vreme rarităţile aduse pentru a-i tenta pe proprierarii acestor produse necesare să se despartă de ele aveau adeseori menirea să fie păstrate, fiind deci mai durabile. Ornamentele, armele şi uneltele constituie principalele dovezi categorice, câtă vreme absenţa în aceleaşi zone a resurselor naturale esenţiale folosite la fabricarea lor ne poate ajuta doar să deducem că produsele erau dobândite prin comerţ. Iar arheologia nu are şanse să găsească nici sarea pe care oamenii o obţineau de la mari distanţe; dar remuneraţia primită în schimbul sării de producătorii acesteia se mai găseşte pe alocuri. Cu toate acestea, nu dorinţa de lux ci necesitatea a fost aceea care a făcut din comerţ o instituţie indispensabilă, căreia vechile comunităţi îi datorau în tot mai mare măsură propria lor existenţă.

Indiferent cum stau lucrurile, comerţul a apărut în mod cert foarte devreme, iar schimburile la mari distanţe, cu articole a căror sursă e improbabil să fi fost cunoscută de comercianţii care le vindeau şi cumpărau, sunt mult mai vechi decât orice alt contact între grupuri îndepărtate ale trecutului care se poate depista în zilele noastre. Arheologia modernă

confirmă faptul că negoţul e mai vechi decât agricultura sau decât oricare alt gen de producţie regulată (Leakey, 1981:212). În Europa există dovezi ale comerţului la foarte mari distanţe încă din epoca paleolitică, în urmă cu cel puţin 30.000 de ani (Herskovits, 1948, 1960). Acum opt mii de ani, Catal Hüyük din Anatolia şi Ierihonul din Palestina deveniseră centre ale comerţului dintre mările Neagră şi Roşie, încă dinainte de a fi început comerţul cu vase de pământ şi cu metale. De asemenea, ambele constituie probe timpurii ale acelor "dramatice creşteri demografice" descrise adeseori ca revoluţii culturale. Ulterior, "la sfârşitul mileniului şapte î.C, a existat o reţea de drumuri maritime şi terestre pentru transportul obsidianului de pe insula Melos pe continent", în Asia Mică şi Grecia (vezi introducerea lui S. Greed la cartea lui Childe, 1936/1981; Renfrew, 1973:29; de asemenea, cf. Renfrew, 1972:297-307). Există "dovezi ale unor reţele comerciale extinse făcând legătura între Baluchistan (în Pakistanul de Vest) şi regiuni din vestul Asiei, încă înainte de 3200 î.C." (Childe, 1936/1981:19). Ştim de asemenea că economia Egiptului predinastic se baza ferm pe comerţ (Pirenne, 1934).

Importanţa comerţului regulat în vremurile homerice este indicată de episodul din "Odiseea" (I, 180-184) în care Atena apare în faţa lui Telemac sub înfăţişarea comandantului de corabie care duce o încărcătură de fier pentru a fi schimbată pe cupru. Marea expansiune a comerţului care a făcut posibilă rapida dezvoltare ulterioară a civilizaţiei clasice reiese şi din probe arheologice datând dintr-o perioadă pentru care nu se găseşte aproape nici un fel de altă documentaţie istorică, şi anume, în timpul celor două sute de ani dintre 750 şi 550 î.C. Expansiunea comerţului pare de asemenea să fi determinat, cam prin aceeaşi perioadă, creşteri demografice rapide în centrele comerciale greceşti şi feniciene. Aceste centre rivalizau atât de intens între ele în înfiinţarea de colonii, încât pe laînceputul epocii clasice viaţa din marile centre culturale devenise complet dependentă de un proces de piaţă regulat.

Existenţa comerţului în acele perioade vechi e incontestabilă, precum şi rolul său în răspândirea ordinii. Totuşi, stabilirea unui asemenea proces de piaţă nu a putut fi deloc uşoară, fiind fără îndoială însoţită de risipirea substanţială a triburilor timpurii. Chiar şi în locurile unde apăruse o anumită recunoaştere a proprietăţii individuale, ar fi fost necesare şi alte practici, nemaiîntâlnite până atunci, pentru a exista tendinţa comunităţii de a le permite membrilor săi să scoată din patrimoniul ei, pentru folosul străinilor (şi în scopuri înţelese doar parţial de comercianţi înşişi, şi cu atât mai puţin de populaţia locală), articole dezirabile, ţinute în cadrul comunităţii, care altfel s-ar fi putut folosi pe plan local. De exemplu, marinarii din oraşele greceşti în plină dezvoltare, care luau amfore de ceramică pline cu ulei sau vin ca să le ducă în Marea Neagră, Egipt sau Sicilia, pentru a le schimba pe grâne, luau cu acest prilej, pentru oameni despre care vecinii lor nu ştiau aproape nimic, bunuri pe care înşişi acei vecini le doreau foarte mult. Îngăduind să se întâmple acest lucru, membrii micului grup îşi pierdeau fără-ndoială direcţia, începând să se reorienteze spre o nouă concepţie despre lume, în care importanţa micului grup însuşi era mult redusă. După cum explică Piggott, în *Ancient Europe*[13], "prospectorii şi minerii, comercianţii şi mijlocitorii, organizarea transporturilor şi a caravanelor, concesiile şi tratatele, concepţia unor popoare străine şi a unor datini din ţinuturi îndepărtate - toate acestea sunt implicate în lărgirea înţelegerii sociale necesitată de pasul tehnologic al intrării (...) într-o epocă a bronzului" (Piggott, 1965:72). Iar acelaşi autor scrie despre epoca bronzului mijlociu din al doilea mileniu: "Reţeaua de drumuri pe mare, râuri şi uscat conferă un caracter internaţional unei mari părţi din prelucrarea bronzului în acea vreme, iar tehnicile şi stilurile se găsesc ampli distribuite de la un capăt al Europei până la celălalt." (ibid., 118).

---

13 - "Europa antic_" (n.tr.)

Ce practici au facilitat aceste noi despărţiri şi au determinat nu numai o nouă înţelegere a lumii, ci şi un fel de "internaţionalizare" (desigur, termenul e anacronic) a stilurilor, tehnicilor şi atitudinilor? Trebuie cel puţin să fi inclus ospitalitatea, protecţia şi sigura trecere (vezi subcapitolul următor). Este de presupus că teritoriile vag definite ale triburilor primitive, încă de la o dată timpurie, se contopeau prin intermediul legăturilor comerciale dintre indivizi bazate pe asemenea practici. Legăturile personale de acest gen constituiau verigile succesive ale lanţurilor prin care cantităţi mici dar indispensabile de "elemente-urmă", cum s-ar spune, erau transmise la mari distanţe. Acest lucru dădea posibilitatea unor ocupaţii sedentare - şi, astfel, a specializării - în multelocalităţi noi - în consecinţă, ducând finalmente la scăderi în densitatea populaţiei. A început o reacţia în lanţ: densitatea mărită a populaţiei, ducând la descoperirea unor ocazii de specializare, sau de divizare a muncii, ducea la alte creşteri demografice şi la un venit pe cap de locuitor care făcea posibilă o nouă creştere demografică. Şi aşa mai departe.

Densitatea de ocupaţie a lumii devenite posibilă datorită comerţului

Această "reacţie în lanţ" declanşată de noile aşezăminte şi negoţuri merită să fie studiată mai atent. Câtă vreme unele animale sunt adaptate pentru "nişe" aparte, relativ limitate din punct de vedere ambiental, în afara cărora aproape că nu pot exista, oamenii şi alte câteva specii de animale, cum ar fi şobolanii, s-au putut adapta aproape pretutindeni pe suprafaţa pământului. Acest lucru nu se datorează numai adaptării *individuale*. Doar câteva localităţi, puţin numeroase şi relativ mici, le-ar fi furnizat bandelor de vânători şi culegători materialele necesare pentru ca până şi cele mai primitive grupuri care folosesc unelte să poată duce o existenţă aşezată, şi cu atât mai puţin să lucreze pământul. Fără ajutorul semenilor din alte părţi, majoritatea oamenilor ar găsi locurile pe care doresc să le ocupe fie nelocuibile, fie foarte puţin favorabile pentru existenţă.
Cele câteva nişte relativ autonome care existau totuşi erau, în mod firesc, primele din orice zonă anume care sunt ocupate permanent şi apărate împotriva năvălitorilor. Totuşi, oamenii care trăiau acolo ajungeau să cunoască locurile învecinate care le satisfăceau majoritatea nevoilor, dar nu pe toate, şi cărora le lipsea câte o anumită substanţă necesară numai ocazional: cremene, corzi de arc, cleiuri pentru lipirea lamelor tăietoare pe mânere, materiale de argăsit pentru piei şi altele asemenea. Convinşi că asemenea nevoi se puteau acoperi prin reveniri rare la actualele lor domicilii, oamenii plecau din grupuri şi ocupau unele dintre acele locuri învecinate, sau alte teritorii noi, şi mai îndepărtate, în zone ale continentelor populate rarefiat unde trăiau. Importanţa acestor deplasări timpurii de persoane şi de articole necesare nu poate fi judecată numai din punct de vedere al volumului. Fără posibilitatea importurilor, chiar dacă acestea nu reprezentau decât o fracţiune nesemnificativă a ceea ce se consuma în mod curent într-un loc anume, primilor colonişti le-ar fi fost imposibil să-şi întreţină existenţa şi cu atât mai puţin să se înmulţească. Întoarcerile pentru reaprovizionare nu puneau probleme, atâta timp cât emigranţii încă le mai erau cunoscuţi celor rămaşi acasă. Pe parcursul câtorva generaţii, însă, descendenţii grupurilor iniţiale începeau să se înstrăineze unii de alţii; iar locuitorii localităţilor iniţiale, mai auto-suficiente, începeau adeseori să se apere, pe ei şi avutul lor, în moduri diverse. Pentru a primi permisiunea de a intra pe teritoriul iniţial în scopul de a obţine anumite materiale deosebite care se găseau numai acolo, vizitatorii erau nevoiţi să-şi anunţe intenţiile paşnice şi să aţâţe dorinţele ocupanţilor, aducând daruri. Spre a fi mai eficiente, era mai bine ca aceste cadouri să nu satisfacă nevoile cotidiene uşor de acoperit pe plan local, ci să fie ornamente sau delicatese ispititor de noi şi neobişnuite. De fapt, acesta e unul

dintre motivele pentru care obiectele oferite de o parte a tranzacţiilor erau atât de des "luxoase" - ceea ce însă nu înseamnă că obiectele primite în schimbul lor nu erau strict necesare pentru cei ce le ofereau.

Iniţial, relaţiile regulate care implicau schimbul de daruri s-au dezvoltat, probabil, între familii cu obligaţii reciproce de ospitalitate, legate în moduri complexe cu ritualurile exogamiei. Trecerea de la practica oferirii cadourilor către asemenea membri de familie la apariţia unor instituţii mai impersonale, de gazde şi "brokeri", care sponsorizau în mod curent asemenea vizitatori şi le obţineau permisiunea de a sta timp suicient pentru a obţine ceea ce doreau, iar apoi la practica schimburilor de obiecte anumite în ritmuri determinate de relativa lor penurie, a decurs fără îndoială ncet. Dar, din stabilirea unui minimum considerat încă potrivit şi a unui maximum dincolo de care tranzacţia nu mai părea meritorie au început să apară treptat preţuri concrete ale anumitor obiecte. În mod la fel de inevitabil, echivalentele tradiţionale s-au adaptat încontinuu în funcţie de condiţiile în schimbare.

În orice caz, la începuturile istoriei greceşti se găseşte importanta instituţie a *xenos*-ului, oaspetele-prieten, care asigura primirea şi protecţia individuală pe un teritoriu străin. Într-adevăr, comerţul trebuie să se fi dezvoltat în mare măsură ca element al relaţiilor personale, chiar dacă aristocraţia războinică îl deghiza într-un simplu schimb reciproc de daruri. Şi nu numai cei deja bogaţi îşi puteau permite să fie ospitalieri cu membrii unor anumite familii din alte regiuni: asemenea relaţii îmbogăţeau oamenii şi prin favorizarea unor canale de satisfacere a necesităţilor importante din sânul comunităţii. *Xenos*-ul din Pylos şi Sparta, la care se duce Telemac pentru a afla veşti despre al său "mult umblat părinte Odiseu" ("Odiseea": III) era, probabil, un asemenea partener comercial care, cu ajutorul averii, urcase până la rangul de rege.

Fără îndoială, posibilităţile extinse astfel de a trata avantajos cu străinii au ajutat şi la accentuarea îndepărtării, produsă între timp, de solidaritatea, ţelurile comune şi colectivismul micilor grupuri iniţiale. În orice caz, unii indivizi s-au desprins sau au fost eliberaţi de sub influenţa şi obligaţiile micilor comunităţi, începând nu numai să înfiin ţeze alte aşezări, ci şi să pună fundaţiile unei reţele de legături cu membrii şi mai multor comunităţi - o reţea care până la urmă, prin nenumărate prelungiri şi ramificaţii, a ajuns să acopere tot globul. Indivizii de acest gen aveau posibilitatea de a îşi aduce contribuţia, deşi neintenţionat şi fără a-şi da seama, la constituirea unei ordini mai complexe şi extinse - o ordine depăşind cu mult orizonturile lor sau ale contemporanilor.

Penru a crea o asemenea ordine, indivizii din categoria respectivă trebuia să poată folosi informaţii în scopuri numai de ei cunoscute. N-ar fi putut-o face fără ajutorul anumitor practici, ca aceea a *xenos*-ului, împărtăşite în comun cu grupurile de la distanţă. Practicile trebuia să fie comune; dar cunoştinţele concrete şi scopurile acelor inivizi care aplicau practicile puteau fi diferite şi bazate pe informaţii privilegiate. Acest lucru, la rândul său, stimula iniţiativa individuală.

Căci numai un individ, nu tot grupul lui, putea fi primit cu bunăvoinţă pe un teritoriu străin, astfel dobândind cunoştinţe pe care tovarăşii săi nu le aveau. Comerţul nu se putea baza pe cunoştinţele colective, ci doar pe cele individuale, distinctive. Numai recunoaşterea crescândă a proprietăţii individuale putea face posibilă folosirea în acest fel a iniţiativei personale. Navigatorii şi ceilalţi negustori erau mânaţi de câştigul propriu; totuşi, în curând, bogăţia şi nivelul de trai al populaţiei crescânde din oraşele lor natale, pe care le făcuseră posibile urmărind câştigul prin comerţ, nu prin producţie, au ajuns să nu se mai poată menţine decât continuând iniţiativa de a descoperi mereu noi posibilităţi.

Pentru ca ideile de mai sus să nu fie interpretate greşit, trebuie să reamintim că *motivul* pentru care oamenii au adoptat vreodată orice obicei nou sau inovaţie aparte nu are decât o importanţă secundară. Mai important este faptul că, în scopul păstrării unui obicei sau a unei inovaţii, existau două condiţii prealabile clare. În primul rând, trebuia să fi existat unele elemente care făceau posibilă conservarea de-a lungul generaţiilor a anumitor practici, cărora nu li se înţelegeau sau apreciau neapărat beneficiile. În al doilea rând, grupurile ce respectau asemenea tradiţii trebuia să obţină avantaje clare, astfel dobândind posibilitatea de a se extinde mai rapid decât celelalte şi, în ultimă instanţă, de a le înlătura (sau absorbi) pe cele care nu deţineau datini similare.

Comerţul mai vechi decât statul

Faptul că specia umană a reuşit în cele din urmă să ocupe aproape toată planeta într-o densitate atât de mare, creind posibilitatea întreţinerii unor mari mulţimi de oameni chiar şi în regiunile unde aproape nici unele din cele necesare pentru viaţă nu se pot produce pe plan local, este rezultatul faptului că omenirea a învăţat, asemenea unui unic trup colosal care se întinde, să ajungă până în cele mai îndepărtate colţuri şi să culeagă din fiecare zonă diferitele ingrediente necesare pentru a hrăni întregul. Ba chiar, s-ar putea să nu mai treacă mult timp până când Antarctica va ajuta mii de mineri să-şi câştige un trai decent. Pentru un observator din spaţiu, această acoperire a suprafeţei Pământului, cu crescândele schimbări de înfăţişare pe care le-a provocat, ar putea semăna cu o dezvoltare organică. Dar nu a fost nici pe departe aşa ceva: au realizat-o indivizi care îşi urmau nu cerinţele instinctuale, ci tradiţiile şi regulile tradiţionale.
Aceşti comercianţi individuali rareori ştiu (la fel cum nici predecesorii lor nu ştiau) câte ceva despre necesităţile particulare ale indivizilor pe care îi servesc. Şi nici nu au nevoie de asemenea cunoştinţe. Multe dintre respectivele necesităţi nici măcar nu se vor ivi, până într-un moment atât de îndepărtat din viitor încât nimeni nu-i poate prevedea fie şi doar contururile generale.
Cu cât învăţăm mai multă istorie economică, cu atât mai derutantă pare convingerea că realizarea unui stat foarte organizat a constituit punctul culminant al primei etape din dezvoltarea civilizaţiei. Rolul jucat de guverne este foarte exagerat în scrierile istorice fiindcă, în mod firesc, ştim mult mai mult despre ceea ce a făcut guvernarea organizată, decât despre rezultatele coordonării spontane a eforturilor individuale. Această eroare, care derivă din natura elementelor conservate, ca documentele şi monumentele, este exemplificată de povestea (apocrifă, sper) despre arheologul care, din faptul că cele mai vechi consemnări ale unor anumite preţuri erau gravate pe o coloană de piatră, a dedus că preţurile au fost hotărâte întotdeauna de guverne. Totuşi, o asemenea descoperire nu e cu nimic mai gravă decât argumentul, dintr-o lucrare binecunoscută, care spune că, întrucât în oraşele babiloniene nu s-au găsit spaţii potrivit de largi, înseamnă că acolo nu au putut exista pieţe cu program permanent - ca şi cum, într-un climat cald, asemenea pieţe s-ar fi organizat în locuri deschise!
Cel mai des, guvernele au stânjenit, mai degrabă decât să iniţieze, dezvoltarea comerţului la mari distanţe. Cele care le-au acordat o mai mare independenţă şi siguranţă indivizilor angajaţi în activităţi comerciale au beneficiat de informaţiile sporite şi creşterile demografice rezultate din acestea. Totuşi, când guvernele au descoperit cât de dependentă devenise populaţia de importul anumitor alimente şi materiale esenţiale, le însele au iniţiat

de multe ori, într-un fel sau altul, asigurarea aprovizionării cu acestea. Unele guverne timpurii, de exemplu, după ce au aflat prima oară, în urma comerţului individual, despre existenţa resurselor dezirabile, au încercat să le obţină organizând expediţii militare sau de colonizare. Atenienii nu au fost primii - şi, cu siguranţă, nici ultimii - care au încercat aşa ceva. Dar e absurd să conchidem de aici, cum au făcut unii scriitori moderni (Polanyi, 1945, 1977), că pe vremea maximei dezvoltări şi prosperităţi a Atenei comerţul său a fost "administrat", reglementat de guvern prin tratate şi desfăşurat la preţuri fixe.
Mai degrabă s-ar părea că, în repetate rânduri, guvernele puternice au prejudiciat atât de grav progresul spontan, încât procesul evoluţiei culturale a fost lichidat prematur. Conducerea bizantină a Imperiului Roman de Răsărit poate fi un asemenea exemplu (Rostotzeff, 1930; Einaudi, 1948). Iar istoria Chinei prezintă numeroase cazuri de încercări ale puterii de a impune o ordine atât de perfectă, încât inovaţia devenea imposibilă (Needham, 1954). Această ţară, dezvoltată din punct de vedere tehnologic şi ştiinţific atât de mult în avans faţă de Europa încât, pentru a da doar un exemplu, avea zece puţuri de petrol operând pe o porţiune a râului Po încă din secolul al XII-lea, şi-a datorat cu siguranţă stagnarea ulterioară, dar nu şi progresul precedent, puterii manipulative a guvernanţilor. Ceea ce a făcut civilizaţia enorm de avansată a Chinei să rămână în urma Europei a fost intensificarea autorităţii conducătorilor până la a nu mai lăsa loc pentru noi evoluţii, în vreme ce, aşa cum se remarcă în ultimul capitol, extraordinara expansiune a Europei feudale se datorează, probabil, anarhiei politice din Evul Mediu (Baechler, 1975:77)

Orbirea filosofului

Cât de puţin s-a datorat bogăţia principalelor centre comerciale din Grecia, mai ales cea a Atenei şi ulterior a Corintului, unei politici guvernamentale deliberate, şi cât de puţin a fost înţeleasă adevărata sursă a acestei prosperităţi, se ilustrează poate cel mai bine în completa neînţelegere de către Aristotel a ordinii de piaţă avansate în care trăia. Deşi este citat uneori ca primul economist din istorie, ceea ce discuta el ca *oikonomia* era exclusiv coordonarea unei gospodării sau, cel mult, a unei întreprinderi individuale, de pildă o fermă. Pentru eforturile de achiziţie ale pieţei, al căror studiu îl numea *chrematistika*, nu avea decât dispreţ. Deşi vieţile atenienilor de pe vremea lui depindeau de comerţul cu grâu din ţările îndepărtate, ordinea lui ideală rămânea cea care era *autarkos*, auto-suficientă. Cu toate că este aclamat şi ca biolog, lui Aristotel îi lipsea orice percepţie a două aspecte cruciale din dezvoltarea oricărei structuri complexe, şi anume, evoluţia şi auto-formarea ordinii. După cum spune Ernst Mayr (1982:306): "Ideea că universul s-a putut dezvolta dintr-un haos originar, sau că organismele superioare au putut evolua din cele inferioare, era complet străină gândirii lui Aristotel. Repetăm, Aristotel se opunea evoluţiei de orice fel." Nu pare să fi observat sensul "naturii" (sau *physis*) când a descris procesul de creştere (vezi Anexa A) şi, de asemenea, pare să fi fost nefamiliarizat cu mai multe deosebiri dintre ordinele cu auto-formare care le fuseseră cunoscute filosofilor pre-socratici, ca de pildă aceea între un *kosmos* în creştere spontană şi o ordine aranjată deliberat, ca a unei armate, pe care gânditorii anteriori o numiseră *taxis* (Hayek, 1973:37). Pentru Aristotel, orice ordine a activităţilor umane era *taxis*, rezultatul oranizării deliberate a acţiunilor individuale de către o minte ordonatoare. După cum am văzut anterior (în capitolul unu), el declara explicit că ordinea nu se putea realiza decât într-un loc destul de mic pentru ca toată lumea să audă strigătele heraldului, un loc care să poată fi supravegheat cu uşurinţă (*eusynoptos, Politeia:* 1326b şi 1327a). "Un număr excesiv de mae," declara el (1326a), "nu poate participa la ordine."

Pentru Aristotel, numai necesităţile cunoscute ale unei populaţii existente ofereau o justificare firească sau legitimă a efortului economic. Omenirea, şi chiar natura, erau tratate de el ca şi cum ar fi existat dintotdeauna sub forma lor actuală. Această viziune statică nu lăsa loc pentru conceperea unei evoluţii şi îl împiedica să se întrebe fie şi doar cum apăruseră instituţiile existente. Faptul că majoritatea comunităţilor contemporane - şi, cu siguranţă, numărul şi mai mare de concitadini atenieni - n-ar fi putut lua naştere dacă strămoşii lor s-ar fi mulţumit să-şi satisfacă numai nevoite cunoscute, de moment, nu pare să-i fi trecut prin minte. Procesul experimental al adaptării la schimbări neprevăzute prin aplicarea regulilor abstracte care, când avea succes, putea duce la o mărire numerică şi la formarea unor configuraţii regulate, îi era străin. Astfel, Aristotel a stabilit totodată şi un sistem de abordare comună a teoriei etice, conform căruia indiciile despre utilitatea regulilor pe care le oferă istoria rămân nerecunoscute şi nu intervine niciodată vreun gând de a analiza utilitatea din punct de vedere economic - din moment ce teoreticianul ignoră problemele ale căror soluţii ar putea fi încorporate în asemenea reguli.
Întrucât, după opinia lui Aristotel, numai acţiunile care urmăreau *beneficiul vizibil al altora* erau aprobate pe plan moral, cele orientate exclusiv spre câştigul personal nu puteau fi decât negative. Dar faptul că e posibil ca unele considerente comerciale să nu afecteze activităţile cotidiene ale majorităţii oamenilor nu înseamnă că, pe o perioadă de timp prelungită, însăşi vieţile lor nu vor ajunge să depindă de funcţionarea unui comerţ care le-a dat posibilitatea că cumpere articolele esenţiale. Acea producţie pentru câştig, pe care Aristotel o denunţa ca împotriva naturii, devenise deja - cu mult timp înaintea epocii lui - temelia unei ordini extinse care depăşea pe departe necesităţile cunoscute ale altor persoane.
După cum ştim acumn, în evoluţia structurii activităţilor omeneşti, profitabilitatea acţionează ca un semnal care conduce selecţia spre ceea ce îl face pe om mai profitabil; de regulă, numai ceea ce e mai roditor va hrăni mai mulţi oameni, întrucât sacrifică mai puţin decât adaugă. Atâta lucru, cel puţin, a fost intuit de unii greci dinainte de Aristotel. Într-adevăr, în secolul al cincilea - deci, anterior lui Aristotel - primul mare istoric şi-a început cronica Războiului Peloponesiac subliniind oameni timpurii, "fără comerţ, fără libertatea de comunicare pe pământ sau pe apă, necultivând mai mult din teritoriile lor decât cereau necesităţile vieţii, n-ar fi putut să se ridice mai presus de viaţa nomadă" şi, în consecinţă, "nici nu au clădit oraşe mari, nici nu au atins vreo altă formă de măreţie" (Tucidide, traducere de Crawly, I,1,2). Dar Aristotel a ignorat această descoperire.
Dacă atenienii ar fi urmat sfatul lui Aristotel - sfat orb atât faţă de economie, cât şi faţă de evoluţie - oraşul lor a fi degenerat rapid la proporţiile unui sat, căci viziunea lui asupra orânduirii omeneşti îl îndrepta spre o etică potrivită numai, cel mult, unei stări staţionare. Cu toate acestea, doctrinele lui au ajuns să domine gândirea filosofică şi religioasă timp de două mii de ani - în pofida faptului că o mare parte din acea gândire filosofică şi religioasă s-a desfăşurat în contextul unei ordini foarte dinamice, în rapidă expansiune.
Repercusiunile sistematizării moralei micro-ordinii de către Aristoel s-au amplificat odată cu adoptarea învăţăturilor aristotelice în secolul al treisprezecelea de către Toma d'Aquino, ceea ce ulterior a dus la proclamarea eticii aristotelice ca fiind virtualmente învăţătura oficială a Bisericii Romano-Catolice. Atitudinea anti-comercială a Bisericii medievale şi moderne timpurii, condamnarea interesului ca însemnând cămătărie, preceptul preţului just şi tratamentul dispreţuitor la adresa câştigului sunt de la un capăt la altul aristotelice.
Prin secolul al optsprezecelea, desigur, influenţa lui Aristotel în aceste domenii (precum şi în altele) a început să slăbească. David Hume a înţeles că piaţa dădea posibilitatea "de a îi face un serviciu altcuiva fără a manifesta reală bunătate" (1739/1886:II, 289) sau a-l cunoaşte măcar; sau de a acţiona în "avantajul publicului, deşi altul nu urmăreşte acest

scop" (1739/1886:II, 296), printr-o ordine în care există "interesul, chiar şi al oamenilor răi, de a acţiona pentru binele public". Cu asemenea descoperiri, în mintea omenirii a început să se formeze concepţia unei unei structuri cu auto-organizare, devenind de atunci baza înţelegerii noastre despre toate acele ordini complexe care, până atunci, apăruseră ca nişte miracole pe care le putea crea numai o versiune supraomenească a ceea ce omul cunoştea ca fiind propria lui minte. Acumn, se înţelegea tot mai clar cum piaţa le-a dat tuturor posibilitatea, în cadrul unor limite stabilite, să-şi folosească propriile cunoştinţe individuale neavând cunoştinţă de cea mai mare parte a ordinii în care trebuie să-şi integreze acţiunile.
Fără a ţine seama de existenţa acestui mare progres, ba chiar neglijând-o complet, o viziune încă infiltrată de gândirea aristotelică, o concepţie naivă şi de un animism copilăresc asupra lumii (Piaget, 1929:359) a ajuns să domine teoria socială, constituind fundamentul gândirii socialiste.

PATRU

REVOLTA INSTINCTULUI ŞI A RAŢIUNII

Este necesar să ne păzim de a crede că practica metodei ştiinţifice extinde puterile minţii omeneşti. Nimic nu e mai net contrazis de experienţă decât convingerea că un om distins în unul sau chiar mai multe departamente ale ştiinţei are şanse mai mari decât oricare altul să judece logic problemele banale.
Wilfred Trotter

Sfidarea la adresa proprietăţii

Deşi Aristotel a fost orb faţă de importanţa comerţului şi i-a lipsit cea mai vagă pătrundere a evoluţiei, şi cu toate că gândirea aristotelică, încorporată cândva în sistemul lui Toma d'Aquino, a susţinut atitudinile anti-comerciale ale Bisericii medievale şi moderne timpurii, totuşi destul de târziu, şi mai ales printre gânditorii francezi din secolele al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea, s-au produs câteva evenimente importante care, luate la un loc, au început să sfideze efectiv valorile şi instituţiile centrale ale ordinii extinse.
Prima dintre aceste evoluţii a fost importanţa crescândă, asociată cu progresul ştiinţei moderne, a acelui tip aparte de raţionalism numit de mine "constructivism" sau "scientism" (după expresia din franceză), care în următoarele câteva secole a capturat virtualmente toată gândirea serioasă despre raţiune şi rolul ei în activităţile omeneşti. Această formă aparte de raţionalism a reprezentat punctul de pornire al investigaţiilor pe care le-am efectuat de-a lungul ultimilor şaizeci de ani, cercetări prin care am încercat să demonstrez că e o viziune deosebit de prost gândită, încorporând o teorie falsă a ştiinţei şi a raţionalismului, prin care raţiunea e *maltratată* şi care, mai ales, duce invariabil la o interpretare eronată a naturii şi a apariţiei instituţiilor omeneşti. Aceasta e o interpretare prin care, în *numele* raţiunii şi al supremelor valori ale civilizaţiei, moraliştii sfârşesc flatându-i pe cei relativ nerealizaţi şi incită oamenii să-şi satisfacă dorinţele primitive.
Descinzând în perioada modernă de la René Descartes, această formă de raţionalism nu numai că expediază tradiţia, dar mai şi pretinde că raţiunea pură ne poate servi direct dorinţele fără vreun asemenea intermediar şi poate clădi o lume nouă, o moralitate nouă, o lege nouă, chiar şi o limbă nouă şi purificată, numai cu propriile ei resurse. Deşi e evident falsă (vezi şi Popper, 1934/1959, şi 1945/66), această teorie continuă să domine gândirea majorităţii oamenilor de ştiinţă, precum şi a celor mai mulţi dintre literaţi, artişti şi intelectuali.
Poate că ar trebui să calific imediat ceea ce am scris mai sus, adăugând că există şi alte filoane, în interiorul a ceea ce s-ar putea numi raţionalism, care tratează problema altfel, ca de exemplu acea viziune care consideră regulile de conduită morală ca făcând ele însele *parte* din raţiune. Astfel, John Locke a explicat că "prin raţiune, însă, nu cred că se înţelege aici facultatea de înţelegere care formează succesiuni de gânduri şi deduce dovezi, ci principiile de acţiune definite din care izvorăsc toate virtuţile şi tot ceea ce este necesar pentru plămădirea moralei" (1954:11). Şi totuşi, vederile de genul celei a lui Locke rămân în mare parte minoritare, printre cei care se auto-intitulează raţionalişti.

Al doilea fenomen înrudit care a sfidat ordinea extinsă s-a datorat operei şi influenţei lui Jean-Jacques Rousseau. Acest gânditor aparte - deşi descris adesea ca iraţionalist sau romantic - s-a agăţat şi el de gândirea carteziană, aprofundând-o şi mai mult. Îmbătătoarea mixtură de idei a lui Rousseau a ajuns să domine mentalitatea "progresistă", făcându-i pe oameni să uite că libertatea, ca instituţie politică, fusese creată *nu* de către "lupta pentru libertate" a fiinţelor omeneşti în sensul eliberării de opreli şti, ci de eforturile lor spre a obţine protecţia unui domeniu individual cunoscut şi sigur. Rousseau i-a determinat pe oameni să uite că regulile de comportament restrâng prin definiţie şi că ordinea e produsul lor; şi că aceste reguli, tocmai limitând gama de mijloace pe care le poate folosi fiecare individ în propriile lui scopuri, extind enorm amplitudinea ţelurilor pe care fiecare le poate urmări cu succes.
Rousseau a fost cel care - proclamând, în declaraţia introductivă a operei sale *Du contrat social*[14], că "omul s-a născut liber şi pretutindeni e în lanţuri", şi dorind să elibereze oamenii de toate constrângerile "artificiale" - l-a transformat pe cel care fusese numit sălbatic în virtualul erou al intelectualilor progresişti, a îndemnat oamenii să răstoarne înseşi constrângerile cărora le datorau productivitatea şi numărul lor ca indivizi şi a produs o concepţie asupra libertăţii care a devenit cel mai mare obstacol în calea câştigării acesteia. După ce a afirmat că instinctul animalic e un ghid mai just pentru cooperarea ordonată între oameni decât *oricare* dintre tradiţie şi raţiune, Rousseau a inventat fictiva voinţă a poporului, sau "voinţa generală", prin care poporul "devine o singură fiinţă, un singur individ" (*Du contrat social*, I, vii; vezi, de asemenea, Popper, 1945/1966:II, 54). Probabil că aceasta e principala sursă a infatuării fatale caracteristică raţionalismului intelectual modern care promite să ne ducă înapoi într-un paradis unde instinctele noastre naturale, nu restrângerile învăţate asupra lor, ne vor ajuta să "supunem lumea", aşa cum suntem instruiţi în cartea "Facerii".
Apelul de o recunoscută seducţie a acestei viziuni nu îşi datorează puterea (oricât s-ar insista pe contrariul) raţiunii sau dovezilor. După cum am văzut, sălbaticul era departe de a fi liber; nici să supună lumea n-ar fi putut. Într-adevăr, nu putea face mult mai mult decât convenea întregul grup căruia îi era membru. Decizia individuală presupunea sfere individuale de control, astfel devenind posibilă numai odată cu evoluţia proprietăţii individuale, a cărei dezvoltare, la rândul său, punea bazele creşterii unei ordini extinse transcenzând percepţia căpeteniei sau a şefului - chiar şi a colectivităţii.
În pofida acestor contradicţii, nu încape nici o îndoială că strigătul lui Rousseau a fost eficient şi că, în ultimele două secole, a zguduit civilizaţia noastră. Mai mult, oricât e de iraţionalist, el făcea totuşi apel tocmai la progresişti, prin insinuarea sa carteziană că am putea folosi *raţiunea* pentru a obţine şi a justifica gratificarea directă a instinctelor noastre naturale. După ce Rousseau i-a autorizat pe intelectuali să lepede constrângerile culturale, să confere legitimitate încercărilor de a câştiga "libetatea" faţă de restrângerile care făcuseră posibilă libertatea şi să *numească* acest atac asupra temeliilor libertăţii "eliberare", proprietatea a devenit tot mai suspectă şi nu a mai fost recunoscută pe scară atât de largă ca fiind factorul cheie care adusese cu sine ordinea extinsă. Mai degrabă, se presupunea tot mai mult că legile care reglementau delimitarea şi transferul proprietăţii individuale puteau fi înlocuite de către decizia centrală cu privire la folosirea acesteia.
Într-adevăr, prin secolul al nouăsprezecelea, aprecierea şi discutarea de către intelectualii serioşi a rolului proprietăţii în dezvoltarea civilizaţiei părea să fi intrat, în multe zone, sub un soi de anatemă. În acea perioadă, proprietatea a ajuns treptat să fie privită cu suspiciune

[14] - "Despre contractul social" (n.tr.)

de mulţi dintre aceia din partea cărora ar fi fost de aşteptat s-o investigheze, subiectul fiind evitat de către progresiştii care credeau într-o reformare raţională a structurii cooperării omeneşti. (Faptul că această anatemă a persistat până în secolul douăzeci este demonstrat, de exemplu, în declaraţiile lui Brian Barry (1962:80) despre uzură şi "analiticitate", în virtutea cărora justiţia "este acum legată analicit de «merit» şi «nevoie», astfel că se poate spune pe bună dreptate că unele dintre cele pe care Hume le numea «reguli ale justiţiei» erau injuste", precum şi de remarca ironică ulterioară a lui Gunnar Myrdal despre "tabuurile proprietăţii şi ale contractului" (1969:17). Fondatorii antropologiei, de pildă, au neglijat tot mai mult rolul cultural al proprietăţii, astfel că în cele două volume ale lucrării lui E. B. Tylor *Primitive Culture*[15] (1871) nu apar la index nici proprietatea, nici posesiunea, câtă vreme E. Westermarck - care a dedicat totuşi un lung capitol proprietăţii - o tratează deja, sub influenţa lui Saint-Simon şi a lui Marx, ca pe sursa reprehensibilă a "câştigului nemeritat", de unde trage concluzia că "legea proprietăţii va suferi, mai devreme sau mai târziu, o schimbare radicală" (1908:II, 71). Predilecţia socialistă spre constructivism a influenţa de asemenea arheologia contemporană, dar îşi manifestă incapacitatea de a înţelege fenomenele economice, cel mai grosolan, în sociologie (şi chiar mai grav în aşa-numita "sociologie a cunoaşterii"). Sociologia în sine ar putea fi numită aproape o ştiinţă socialistă, fiind prezentată pe faţă ca aptă să creeze o nouă ordine a socialismului (Ferri, 1895) sau, mai recent, capabilă "să prezică dezvoltarea viitoare şi să dea formă viitorului, sau (...) să creeze viitorul omenirii" (Segerstedt, 1969:441). Asemenea "naturologiei" care pretindea cândva că ar înlocui toate investigaţiile specializate asupra naturii, sociologia acţionează într-o desconsideraţie suverană faţă de cunoştinţele dobândite de către disciplinele consacrate care au studiat îndelung structuri dezvoltate ca legea, limbajul şi piaţa.

Am scris adineaori că studiul instituţiilor tradiţionale, cum este proprietatea, a "intrat sub o anatemă". Nu e deloc o exagerare, fiind extrem de curios faptul că un proces atât de interesant şi important ca selecţia evoluţionistă a tradiţiilor morale a fost atât de puţin studiat, iar direcţia pe care aceste tradiţii i-au conferit-o dezvoltării civilizaţiei a fost ignorată în atât de mare măsură. Desigur, aşa ceva nu i-ar părea atât de ciudat unui constructivist. Dacă omul sufere de iluzia "ingineriei sociale", concepţia conform căreia fiinţa umană îşi poate alege în mod conştient destinaţia, nu va mai părea atât de important să descopere cum a ajuns în situaţia sa actuală.

Se poate menţiona în treacăt, deşi nu pot explora problema aici, că sfidările la adresa proprietăţii şi a valorilor tradiţionale nu au apărut numai dintre discipolii lui Rousseau: au mai izvorât, deşi poate cu importanţă mai scăzută, şi din religie. Căci mişcările revoluţionare ale acestei perioade (socialismul raţionalist şi, apoi, comunismul) au ajutat la reînvierea vechilor tradiţii eretice ale revoltei religioase împotriva instituţiilor de bază ale proprietăţii şi familiei - revolte conduse în secolele trecute de eretici ca gnosticii, maniheiştii, bogomilii şi catharii. În secolul al nouăsprezecelea, aceşti eretici anume dispăruseră, dar au apărut mii de noi revoluţionari religioşi care şi-au dirijat o mare parte din zel împotriva proprietăţii şi familiei, apelând totodată la instinctele primitive contra unor asemenea oprelişti. Pe scurt, revolta împotriva proprietăţii private şi a familiei nu s-a mărginit numai la socialişti. Credinţele mistice şi supranaturale erau evocate nu numai pentru a justifica

---

15 - "Cultura primitiv_" (n.tr.)

restrângerile tradiţionale asupra instinctelor, ca de pildă în curentele dominante ale romano-catolicismului şi protestantismului, dar şi în mişcări mai periferice, spre a sprijini eliberarea instinctelor.

Limitările de spaţiu precum şi insuficienta competenţă mă împiedică să discut în această carte despre al doilea dintre obiectele tradiţionale ale reacţiunii atavice pe care tocmai le-am menţionat: familia. Ar fi trebuit, totuşi, să menţionez cel puţin că, după părerea mea, noile cunoştinţe faptice au răpit în oarecare măsură o parte din fundaţiile regulilor tradiţionale de moralitate sexuală şi că mi se pare probabil ca în această zonă să se producă schimbări substanţiale.

Odată ce l-am menţionat pe Rousseau şi răspândita sa influenţă, precum şi celelalte evoluţii istorice, fie şi numai pentru a le reaminti cititorilor că revolta împotriva proprietăţii şi a moralităţii tradiţionale din partea gânditorilor serioşi nu e numai de dată relativ recentă, voi trece acum la unii moştenitori intelectuali, din secolul douăzeci, ai lui Rousseau şi Descartes.

Mai întâi, însă, ar trebui să subliniez că neglijez aici, în mare măsură, îndelungata istorie a acestei revolte, precum şi întorsăturile diferite pe care le-a suferit în diverse ţări. Cu mult timp înainte ca Auguste Comte să fi introdus termenul de "pozitivism" pentru opinia care reprezenta o "etică demonstrată" (demonstrată prin raţiune, adică) drept singura variantă posibilă pe lângă o "etică revelată" supranatural (1854:I, 356), Jeremy Bentham elaborase cea mai consistentă temelie a ceea ce numim acum pozitivismul legal şi moral: mai exact spus, interpretarea constructivistă a sistemelor legii şi moralei, în conformitate cu care se presupune că validitatea şi înţelesul lor depind integral de voinţa şi intenţia celor ce le-au conceput. Bentham este el însuşi un personaj tardiv al acestei evoluţii. Constructivismul în cauză include nu numai tradiţia benthamită, reprezentată şi continuată de John Stuart Mill şi, ulterior, de Partidul Liberal Englez, ci şi practic pe toţi americanii contemporani care se auto-numesc "liberali" (în opoziţie cu alţi gânditori foarte diferiţi, găsiţi mai des în Europa, care şi ei se numesc liberali, deşi li s-ar potrivi mai bine denumirea de *old Whigs*[16], şi ai căror gânditori proeminenţi au fost Alexis de Tocqueville şi Lord Acton). Acest mod constructivist de gândire devine virtualmente inevitabil dacă, aşa cum sugerează un acut analist contemporan suedez, acceptăm filosofia liberală (citeşte "socialistă") predominantă care presupune că omul, în măsura în care distincţia dintre bine şi rău mai are cât de cât o oarecare semnificaţie pentru el, trebuie, şi poate, să tragă el însuşi, cu deliberare, linia între ele (Kirsch, 1981:17).

Intelectualii noştri şi tradiţia lor de socialism rezonabil

Ceea ce am sugerat despre morală şi tradiţie, despre economie şi piaţă, precum şi despre evoluţie, intră în conflict evident cu multe idei influente, nu numai cu vechiul Darwinism Social discutat în primul capitol, care nu mai este îmbrăţişat pe scară largă, ci şi cu numeroase alte puncte de vedere, trecute şi prezente: cu concepţiile lui Platon şi Aristotel, ale lui Rousseau şi ale fondatorilor socialismului, cu cele ale lui Saint-Simon, Karl Marx şi mulţi alţii.

Într-adevăr, punctul de bază al argumentaţiei mele - acela că morala, inclusiv, mai ales, instituţiile proprietăţii, libertăţii şi justiţiei, nu reprezintă o creaţie a raţiunii omului, ci o

---

[16] - Liberal-conservatori de mod_ veche (n.tr.)

zestre secundă distinctă pe care i-a conferit-o evoluţia culturală - contravine principalei perspective intelectuale a secolului douăzeci. Influenţa raţionalismului a fost cu-adevărat atât de profundă şi răspândită încât, în general, cu cât e mai inteligentă şi cultivată o persoană, cu atât mai mari şanse are nu numai să fie raţionalistă, ci şi să nutrească opinii socialiste (indiferent dacă e o persoană suficient de doctrinară pentru a le aplica vederilor sale o etichetă, inclusiv pe cea "socialistă"). Cu cât urcăm mai sus pe scara inteligenţei, cu cât vorbim mai mult cu intelectualii, cu atât mai mari sunt şansele să întâlnim convingeri socialiste. Raţionaliştii tind să fie inteligenţi şi intelectuali; iar intelectualii inteligenţi tind să fie socialişti.

Dacă mi se perite să inserez aici două remarce personale, presupun că îmi pot declara o oarecare experienţă în privinţa acestei perspective, întrucât opiniile raţionaliste pe care le-am examinat şi criticat sistematic atâţia ani sunt cele pe baza cărora şi eu, alături de majoritatea gânditorilor europeni non-religioşi din generaţia mea, mi-am format propria perspectivă la începutul acestui secol. În acea perioadă, păreau evidente de la sine, iar urmărirea lor părea a fi calea de a evita superstiţiile pernicioase de tot felul. Petrecând eu însumi o bună bucată de vreme chinuindu-mă să mă eliberez de respectivele noţiuni - mai mult, descoperind cu acest prilej că ele însele sunt superstiţioase - e greu de crezut că unele dintre remarcele cele mai aspre privitoare la anumiţi autori din paginile care urmează ar putea fi interpretate la nivel personal.

În plus, poate că se cuvine să le amintesc cititorilor, în acest punct, despre eseul meu "Despre motivele pentru care nu sunt conservator" (1960: Poststript), ca să nu tragă concluzii inexacte. Deşi argumentaţia mea se îndreaptă împotriva socialismului, sunt la fel de puţin Tory-Conservator ca Edmund Burke. Conservatorismul meu, atâta cât este, se mărgineşte strict moralei, între anumite limite. Sunt întru totul în favoarea experimentării - ba chiar, pentru mult mai multă libertate decât tind să îngăduie guvernările conservatoare. Ceea ce critic la intelectualii raţionalişti ca aceia despre care voi discuta nu e faptul că experimentează; mai degrabă, experimentează mult prea puţin, iar ceea ce-şi închipuie ei că e experiment reiese de cele mai multe ori ca fiind banal - la urma urmei, ideea întoarcerii la instincte e în realitate la fel de comună ca ploaia şi a fost încercată de-atâtea ori până acum, încât nici nu e clar în ce sens ar mai putea fi numită experimentală. Obiectez faţă de asemenea raţionalişti fiindcă declară că experimentele lor, aşa cum sunt, ar fi rezultatele raţiunii, le îmbracă într-o metodologie pseudo-ştiinţifică şi astfel, în timp ce curtează recruţi influenţi şi supun unor atacuri nefondate practici tradiţionale nepreţuite (rezultate din epoci întregi de experimente revoluţionare, prin încercări şi erori repetate), îşi feresc propriile "experimente" de scrutinurile altora.

Surpriza iniţială de a descoperi că oamenii inteligenţi tind să fie socialişti scade în momentul când ne dăm seama că, evident, oamenii inteligenţi vor tinde să supraevalueze inteligenţa, să presupună că toate avantajele şi ocaziile oferite de civilizaţia noastră se datorează unui plan deliberat, nu respectării regulilor tradiţionale, precum şi să presupună de asemenea că putem, făcând uz de raţiune, să eliminăm orice trăsături nedorite rămase, prin şi mai multă reflectare inteligentă şi prin şi mai multe planuri adecvate şi "coordonare

raţională" a faptelor noastre. Acest lucru îndeamnă la o dispoziţie favorabilă faţă de controlul şi planificarea centralizată a economiei care ocupă poziţia principală în socialism. Desigur, intelectualii vor cere explicaţii pentru tot ceea ce se aşteaptă din partea lor şi vor ezita să accepte practicile numai fiindcă întâmplător guvernează comunităţile în care, la fel de întâmplător, s-au născut; iar de aici, vor ajunge în conflict cu cei care acceptă tacit regulile de conduită precumpănitoare, sau cel puţin la o atitudine de desconsideraţie faţă de aceştia. Mai mult, vor dori, în mod firesc, să se alin eze cu ştiinţa şi raţiunea, precum şi cu extraordinarele progrese înregistrate de ştiinţele fizice în ultimele câteva secole, iar pentru că au fost învăţaţi că în ştiinţă şi uzul raţiunii nu este vorba decât de scientism şi constructivism, le vine greu să creadă că pot exista cunoştinţe folositoare care nu provin din experimente deliberate, sau să accepte valabilitatea oricăror tradiţii cu excepţia propriei lor tradiţii raţionaliste. Astfel, un distins istoric a scris în spiritul respectiv: "Tradiţia e aproape prin definiţie reprehensibilă, demnă de dispreţ şi deplorare" (Seton-Watson, 1983:1270).

Prin definiţie: Barry (1961, menţionat mai sus) a vrut să facă moralitatea şi justiţia imorale şi injuste prin "definiţie analitică"; aici, Seton-Watson ar încerca aceeaşi manevră cu tradiţia, făcând-o prin definiţie reprehensibilă. Vom reveni la aceste *cuvinte*, la acest "Newspeak"[17], în capitolul şapte. Între timp, să examinăm mai atent faptele.

Aceste reacţii sunt toate de înţeles, dar au consecinţe. Consecinţele sunt deosebit de periculoase - faţă de raţiune ca şi faţă de moralitate - atunci când preferinţa nu atât pentru produsele reale ale raţiunii, cât pentru această tradiţie convenţională a raţiunii, îi determină pe intelectuali să ignore limitele teoretice ale raţiunii, să desconsidere o lume a informaţiei istorice şi ştiinţifice, să rămână neştiutori faţă de ştiinţele biologice şi ştiinţele umaniste ca economia şi să interpreteze greşit originile şi funcţiile regulilor noastre morale tradiţionale.
Asemenea altor tradiţii, tradiţia raţiunii e învăţată, nu înnăscută. Şi ea se află *între instinct şi raţiune; iar chestiunea realei raţionalităţi şi a adevărului acestei tradiţii a raţiunii şi adevărului proclamate trebuie să fie şi ea scrupulos examinată.*

Morală şi raţiune: câteva exemple

Ca să nu se creadă că exagerez, voi oferi, într-un moment, câteva exemple. Dar nu vreau să fiu nedrept cu marii noştri filosofi şi oameni de ştiinţă, cărora am să le discut câteva idei. Deşi aceştia, prin propriile lor opinii, ilustrează semnificaţia problemei - faptul că filosofia şi ştiinţele noastre naturale sunt departe de a înţelege rolul jucat de principalele noastre tradiţii - de obicei nu sunt ei înşişi direct responsabili de larga diseminare a acestor idei, având lucruri mult mai bune de făcut. Pe de altă parte, nu trebuie, de asemenea, să se presupună că remarcele pe care le voi cita sunt doar aberaţii momentane sau idiosincratice din partea distinşilor lor autori: mai degrabă, ele cunt concluzii consecvente ale unei tradiţii raţionaliste solide. Şi, într-adevăr, nu mă îndoiesc că unii dintre aceşti mari gânditori s-au străduit să înţeleagă cât mai cuprinzător ordinea extinsă a cooperării umane - fie şi numai pentru a sfârşi ca adversari hotărâţi şi uneori involuntari ai acestei ordini.
Dar cei care au făcut realmente cel mai mult pentru răspândirea acestor idei, adevăraţii

---

[17] - "Nouavorbire", limbajul deformat politice_te pân_ la abera_ie din orânduirea comunist_ mondial_ imaginat_ de George Orwell în capodopera sa *1984* (n.tr.)

reprezentanţi ai raţionalismului constructivist şi ai socialismului, nu sunt aceşti distinşi oameni de ştiinţă. Ei tind mai degrabă să fie aşa-numiţii "intelectuali" pe care i-am numit în altă parte (1949/1967:178-94), fără bunăvoinţă, "comercianţi de idei de mâna a doua" profesionişti: profesori, gazetari şi "reprezentanţi mass media" care, după ce au asimilat zvonurile de pe coridoarele ştiinţei, se auto-intitulează reprezentanţi ai gândirii moderne, persoane superioare ca virtute morală şi cunoştinţe faţă de cei care întreţin a înaltă consideraţie pentru valorile tradiţionale, persoane a căror datorie e aceea de a oferi noi idei publicului - şi care, în scopul de a-şi face mărfurile să pară noi, trebuie să ia în derâdere tot ceea ce e convenţional. Pentru asemenea oameni, din cauza poziţiilor în care se găsesc, "noutatea" sau "noutăţile", nu adevărul, devin principalele valori, deşi aceasta nu e deloc intenţia lor - şi cu toate că ceea ce oferă ei adesea nu e nici nou, nici adevărat. Mai mult, ne-am putea întreba dacă aceşti intelectuali nu sunt uneori inspiraţi de resentimentul că ei, care ştiu mult mai bine ce e de făcut, sunt plătiţi mai puţin decât cei ale căror instrucţiuni şi activităţi ghidează în fapt afacerile practice. Asemenea interpreţi literari ai progresului ştiinţific şi tehnologic, pentru care un exemplu excelent ar fi H. G. Wells, datorită operei sale de o neobişnuit de înaltă calitate, au făcut mult mai mult pentru a răspândi idealul socialist al unei economii dirijate de la centru în care fiecăruia îi e atribuită partea adecvată, decât adevăraţii oameni de ştiinţă de la care au împrumuat o mare parte din idei. Un alt asemenea exemplu este acela al lui George Orwell din perioada sa de început, care a argumentat cândva că "oricine îşi foloseşte creierul ştie perfect de bine că e în gama posibilului [ca] lumea, în sens potenţial cel puţin, să fie bogată", astfel încât să o putem "dezvolta aşa cum poate fi dezvoltată, şi am putea trăi cu toţii princiar, presupunând că am dori-o."

În cele ce urmează, nu mă voi concentra asupra operei unor oameni ca Wells şi Orwell, ci asupra opiniilor propuse de unii dintre cei mai mari oameni de ştiinţă. Am putea începe cu Jacques Monod. Monod a fost o personalitate de seamă, a cărei operă o admir mult, în esenţă fiind creatorul biologiei moleculare moderne. Reflecţiile lui asupra eticii, însă, au fost de o calitate diferită. La un simpoziom al Fundaţiei Nobel privind "Locul valorilor într-o lume a faptelor", în 1970, a declarat: "Dezvoltarea ştiinţiică a distrus în sfârşit, a redus-o la absurditate, a retrogradat-o la o stare de gândire dornică absurdă, ideea că etica şi valorile nu ţin de libera noastră alegere, ci mai degrabă de obligaţiile noastre" (1970:20-21). În cursul aceluiaşi an, pentru a-şi sublinia încă odată opiniile, a argumentat acelaşi caz într-o carte ajunsă celebră, *Chance and Necessity*[18] (1970/1977). Aici, Monod ni se alătură, renunţând ascetic la orice altă hrană spirituală, pentru a recunoaşte ştiinţa drept sursa nouă şi virtualmente exclusivă a adevărului şi a revizui în mod corespunzător fundamentele eticii. Cartea se termină, la fel ca atâtea alte pronunţări similare, cu ideea că "etica, în esenţă *non-obiectivă*, are barat definitiv accesul în sfera cunoaşterii" (1970/77:162). Noua "etică a cunoaşterii nu i se auto-impune omului; *dimpotrivă, el este cel care şi-o impune asupra lui însuşi* (1970/77:164). Această nouă "etică a cunoaşterii" este, după cum spune Monod, "singura atitudine care e atât raţională, cât şi categoric idealistă, şi pe bazele căreia s-ar putea construi un socialism real" (1970/77:165-66). Ideile lui Monod sunt caracteristice prin profunda lor înrădăcinare într-o teorie a cunoaşterii care a încercat să-şi dezvolte o ştiinţă a comportamentului - fie că se numeşte eudaimonism, utilitarism, socialism sau altfel - pe principiul că *anumite genuri de comportament ne satisfac mai bine dorinţele.* Ni se recomandă să ne comportăm într-un mod care va permite situaţiilor date să ne satisfacă dorinţele, să ne facă mai fericiţi, şi aşa mai departe. Cu alte cuvinte, ceea ce se doreşte e o

---

18 - "_ans_ _i necesitate" (n.tr.)

etică pe care oamenii s-o poată urmări *cu deliberare*, pentru a atinge scopuri *cunoscute*, dorite şi alese dinainte.

Concluziile lui Monod provin din opinia lui că singurul alt mod posibil de a explica originea moralei - altfel decât ca invenţie omenească - este prin argumente animiste sau antropomorfice, cum propun numeroase religii. Şi, realmente, este adevărat că "pentru omenire ca întreg, toate religiile au fost corelate cu viziunea antropomorfică a zeităţii ca părinte, prieten sau potentat căruia oamenii trebuie să-i slujească, să i se roage, etc." (M. R. Cohen, 1931:112). Nu pot să accept acest aspect al religiei, la fel cum nu îl pot accepta nici Monod şi majoritatea specialiştilor în ştiinţe ale naturii. Îmi dă senzaţia de a coborî ceva mult dincolo de limitele înţelegerii noastre, până la nivelul unei minţi de tip omenesc, uşor superioară. Dar respingerea acestui aspect al religiei nu exclude recunoaşterea faptului că e posibil să le datorăm acestor religii conservarea - din motive false, desigur - a practicilor care au jucat rolul cel mai important în a-i da omului posibilitatea de a supravieţui în număr mult mai mare decât în cazurile realizate cu ajutorul raţiunii (vezi capitolul nouă).

Monod nu este singurul biolog care argumentează pe asemenea linii. O declaraţie a unui alt mare biolog şi foarte erudit savant ilustrează mai bine decât aproape oricare alta pe care am întâlnit-o absurdităţile spre care poate fi condusă inteligenţa supremă, printr-o interpretare greşită a "legilor evoluţiei" (vezi capitolul unu). Joseph Needham scrie că "noua ordine mondială a camaraderiei şi a justiţiei sociale, statul raţional şi fără clase, nu e un vis idealist scăpat de sub control, ci o extrapolare logică după întregul curs al evoluţiei, neavând o autoritate mai mică decât cea de la baza ei şi fiind, prin urmare, cea mai raţională dintre toate credinţele" (J. Needham, 1943:41).

Voi reveni la Monod, dar mai întâi doresc să mai asamblez alte câteva exemple. Un caz deosebit de semnificativ, pe care l-am discutat şi cu un alt prilej (1978), este cel al lui John Maynard Keynes, unul dintre cei mai reprezentativi lideri intelectuali ai unei generaţii emancipate din morala tradiţională. Keynes considera că, ţinând seama de efectele previzibile, putea construi o lume mai bună decât supunându-se regulilor abstracte tradiţionale. El a folosit sintagma "înţelepciune convenţională" ca expresie de dispreţ favorită şi, în cadrul unei revelatoare relatări autobiografice (1938/49/72: X, 446), a spus cum cercul de la Cambridge din tinereţea lui, ai cărui membri aveau să aparţină ulterior, în majoritate, Grupului Bloomsbury, "a repudiat în întregime o obligaţie din partea noastră de a ne supune regulilor generale", arătând că respectivii erau, "în cel mai strict sens al termenilor, imoralişti". A adăugat cu modestie că, la vârsta de cincizeci şi cinci de ani, era prea bătrân ca să se mai schimbe, urmând să rămână imoralist. De asemenea, acest om extraordinar şi-a justificat în mod caracteristic unele dintre opiniile economice, odată cu credinţa sa generală într-o administrare a ordinii de piaţă, cu argumentul că, "pe termen lung, cu toţii suntem morţi" (altfel spus, nu contează ce pagube de perspectivă provocăm; nu contează decât prezentul, termenul scurt - constând din opinie publică, cereri, voturi şi toate accesoriile şi mitele demagogiei). Sloganul că "pe termen lung, cu toţii suntem morţi" reprezintă şi o manifestare caracteristică a refuzului de a recunoaşte că morala priveşte efectele de perspectivă - efecte aflate *dincolo de posibilitatea noastră de percepţie* - şi tendinţa de a dispreţui disciplina pe termen lung învăţată.

Totodată, Keynes a argumentat împotriva tradiţiei morale a "virtuţii de a economisi", refuzând, alături de miile de falşi economişti, să recunoască faptul că, în general, e necesară o reducere a cererii de bunuri de consum, pentru a face posibilă o creştere a producţiei de bunuri capitale (adică, principiul investiţiei). Acest lucru, la rândul său, l-a determinat să-şi dedice

formidabilele resurse intelectuale dezvoltării teoriei sale "generale" a economiei - căreia îi datorăm inflaţia mondială cu caracter unic din cel de-al treilea sfert al secollui nostru şi creşterea drastică a şomajului care i-a urmat, ca o consecinţă inevitabilâ (Hayek, 1972/1978).

Astfel, nu numai filosofia l-a derutat pe Keynes, ci şi economia. Alfred Marshall, care a înţeles problema, pare să nu fi reuşit să-l convingă adecvat pe Keynes despre una dintre cele mai importante descoperiri făcute de John Stuart Mill în tinereţe: şi anume, că "cererea bunurilor de lux nu echivalează cu o cerere a mâinii de lucru". Sit Leslie Stephen (tatăl Virginiei Woolf, un alt membru al Grupului Bloomsbury) a descris această concepţie, în 1876, ca pe o "doctrină atât de rar înţeleasă, încât aprecierea ei completă reprezintă, probabil, cel mai concludent test pentru un economist" - afirmaţie pentru care a fost ridiculizat de Keynes. (Vezi Hayek, 1970/78:15-16, 1973:25, precum şi - privitor la Mill şi Stephen - 1941:433ff.)

Deşi Keynes avea să contribuie enorm, în pofida propriei sale voinţe, la şubrezirea libertăţii, el şi-a şocat prietenii de la Bloomsbury, neîmpărtăşindu-le socialismul general; totuşi, majoritatea studenţilor săi au fost socialişti de un fel sau altul. Nici el şi nici studenţii lui nu au recunoscut modul cum odinea extinsă trebuie să se bazeze pe consideraţii de termen lung.

Iluzia filosofică aflată la baza vederilor lui Keynes, cum că există un atribut nedefinibil al "bunătăţii" - pe care îl poate descoperi fiecare individ, care îi impune fiecăruia îndatorirea de a-l urma, şi a cărui recunoaştere justifică dispreţuirea şi desconsiderarea unei mari părţi din morala tradiţională (opinie prin care opera lui G. E. Moore - 1903 - a dominat Grupul Bloomsbury) - a produs o adversitate caracteristică faţă de sursele din care se alimenta el. Acest lucru a fost evident, de exemplu, şi în cazul lui E. M. Forster, care a susţinut cu seriozitate că eliberarea omenirii din marasmul "comercialismului" devenise la fel de urgentă pe cât fusese eliberarea ei din cătuşele sclaviei.

Unele sentimente similare celor ale lui Monod şi Keynes provin şi de la un om de ştiinţă mai puţin reputat, dar totuşi influent: psihanalistul care a devenit primul Secretar General al Organizaţiei Mondiale a Sănătăţii, G. B. Chisholm. Chisholm a afirmat nici mai mult nici mai puţin decât "eradicarea conceptelor de drept şi nedrept", susţinând că datoria psihiatrului constă în a elibera specia umană de "schiloditoarea povară a binelui şi a răului" - sfat care, la vremea respectivă, a fost lăudat de înaltele autorităţi legale americane. Şi aici, moralitatea e considerată - întrucât nu are baze "ştiinţifice" - iraţională, iar statutul său de întruchipare a cunoştinţelor culturale acumulate rămâne nerecunoscut.

Să ne îndreptăm, însă, spre un savant şi mai mare decât Monod sau Keynes, Albert Einstein, poate cel mai colosal geniu al vremurilor noastre. Pe Einstein îl preocupa o altă temă, deşi strâns înrudită. Folosind un popular slogan socialist, Einstein a scris că "producţia pentru uz" ar trebui să înlocuiască "producţia pentru profit" a ordinii capitaliste (1956:129).

"Producţia pentru uz" se referă aici la genul de activitate care, în micul grup, e ghidată anticipând pentru uzul cui e destinat produsul. Dar acest sentiment emite să ia în calcul genul de considerente înaintate în capitolele anterioare şi care vor fi argumentate din nou în cele ulterioare: numai diferenţele dintre preţurile prevăzute pentru diverse bunuri şi servicii de consum şi preţurile acestora, în ordinea de piaţă cu auto-regenerare, îi spun individului cum e

> mai bine să contribuie la fondul comun din care cu toţii ne extragem cele necesare, proporţional cu contribuţia fiecăruia. Einstein pare să nu fi fost conştient de faptul că numai calculul şi distribuţia în termenii preţurilor de piaţă fac posibilă tilizarea intensivă a resurselor noastre apte de a fi descoperite, dirijarea producţiei spre a servi necesităţi aflate dincolo de gama percepţiei producătorului, precum şi capacitatea individului de a participa cu folos la schimburile productive (mai întâi, servind oameni, în majoritate necunoscuţi lui, dar totuşi putând contribui eficient la gratificarea nevoilor lor; iar în al doilea rând, fiind şi el aprovizionat atât de bine numai pentru că nişte oameni care nu ştiu nimic despre existenţa *lui* sunt determinaţi, tot prin semnalele pieţei, să-i satisfacă nevoile; vezi capitolul anterior). Urmând asemenea sentimente, Einstein îşi manifestă lipsa de înţelegere sau realul interes faţă de procesele propriu-zise prin care se coordonează eforturile omeneşti.

Biograful lui Einstein relatează că acesta considera evident faptul că "raţiunea umană trebuie să fie capabilă de a găsi o metodă de distribuţie care ar funcţiona la fel de eficient ca aceea de producţie" (Clark, 1971:559) - o descriere care aminteşte de afirmaţia filosofului Bertrand Russell că o societate nu poate fi considerată "complet ştiinţifică" decât dacă "a fost creată în mod deliberat cu o anumită structură, pentru a îndeplini anumite scopuri" (1931:203). Asemenea cereri, mai ales rostite de Einstein, au părut atât de plauzibile la nivel superficial încât până şi un filosof de un simţ, ironizându-l pe Einstein pentru că îşi depăşise competenţele în unele scrieri populare de-ale sale, a declarat aprobator că "Einstein e în mod clar conştient că actuala criză economică e provocată de sistemul nostru de producţie pentru profit, nu pentru uz, şi de faptul că enorma creştere a puterii noastre productive nu este de fapt urmată de o creştere corespunzătoare în puterea de cumpărare a maselor largi." (M. R. Cohen, 1931:119).
De asemenea, îl găsim pe Einstein repetând (în eseul citat) expresii familiare ale agitaţiei socialiste despre "anarhia economică a societăţii capitaliste"în care "plata muncitorilor nu e determinată de valoarea produsului", câtă vreme "o economie planificată (...) ar distribui munca spre a se face printre toţi cei capabili să muncească", şi altele asemenea.
O opinie similară, dar mai reţinută, apare în eseul colaboratorului lui Einstein, Max Born (1968: cap. 5). Deşi şi-a dat seama în mod evident că ordinea noastră extinsă nu mai gratifica instinctele primitive, Born n-a reuşit nici el să examineze atent structurile care creează şi menţin această ordine, sau să înţeleagă că, în ultimii cinci mii de ani sau chiar mai mult, morala instinctuală a fost treptat înlocuită sau îngrădită. Astfel, deşi a perceput faptul că "ştiinţa şi tehnologia au distrus, poate ireparabil, baza etică a civilizaţiei", el îşi imaginează că au făcut-o prin faptele pe care le-au descoperit, nu prin discreditarea sistematică a convingerilor care nu reuşeau să satisfacă anumite "standarde de acceptabilitate" cerute de raţionalismul constructivist (vezi mai jos). Recunoscând că "nimeni încă nu a inventat un mijloc de a ţine societatea unită fără ajutorul principiilor etice tradiţionale", Born speră totuşi ca acestea să poată fi înlocuite "pe calea metodei tradiţionale folosită în ştiinţă". Nici el nu observă că ceea ce se află *între* instinct şi raţiune nu poate fi înlocuit prin "metoda tradiţională folosită în ştiinţă".

Exemplele mele sunt preluate din declaraţiile unor importante personalităţi ale secolului douăzeci; nu am inclus nenumărate alte asemenea personalităţi, ca R. A. Millikan, Arthur Eddington, F. Soddy, W. Ostwald, E. Solvay, J. D. Bernal, care au spus cu toţii multe prostii

despre chestiunile economice. Ba chiar, s-ar putea cita sute de declaraţii similare ale oamenilor de ştiinţă şi filosofilor de renume comparabil - atât din secolele trecute, cât şi din vremurile noastre. Putem însă, cred, să aflăm mai multe privind mai atent aceste exemple contemporane anume - şi ceea ce se află la baza lor - decât îngrămădind pur şi simplu citate şi exemple. Poate că primul lucru care trebuie observat este acela că, deşi departe de a fi identice, aceste exemple prezintă o anumită asemănare de familie.

O litanie de erori

Ideile exprimate în aceste exemple au în comun un număr de rădăcini tematice strâns corelate, rădăcini care nu ţin numai de antecedentele istorice comune. Cititorii nefamiliarizaţi cu literatura de specialitate ar putea să nu observe imediat unele dintre conexiuni. Prin urmare, aş dori ca, înainte de a sonda în continuare ideile propriu-zise, să identific un număr de teme recurente - dintre care majoritatea pot să pară, la prima vedere, inatacabile, şi care sunt toate familiare - forumând, luate la un loc, un soi de argumentaţie. Această "argumentaţie" ar putea fi descrisă şi ca o litanie de erori, sau o reţetă de a produce raţionalismul perzumptiv pe care eu îl numesc scientism şi constructivism. Pentru a porni la drum, propun să consultăm acea "sursă de cunoştinţe" la îndemâna tuturor, dicţionarul, o carte care conţine multe reţete. Am adunat, din foarte utilul *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought*[19] (1977) câteva scurte definiţii a patru concepte filosofice de bază, care în genere îi călăuzesc pe gânditorii contemporani cultivaţi pe linii scientiste şi constructiviste: raţionalism, empirio-criticism, pozitivism şi utilitarism - concepte care, în ultimele câteva sute de ani, au ajuns să fie considerate expresii reprezentative ale "spiritului ştiinţific al epocii". Conform acestor definiţii, care sunt scrise de Lordul Quinton, un filosof britanic Preşedinte al Colegiului Trinităţii, Oxford, *raţionalismul* neagă acceptabilitatea convingerilor fondate pe orice altceva înafară de experienţă şi raţionament, deductiv sau inductiv. *Empirio-criticismul* susţine că toate declaraţiile care susţin că exprimă cunoştinţe se limitează la cele de care depind justificările sau experienţa lor. *Pozitivismul* e definit ca fiind concepţia conform căreia toate cunoştinţele adevărate sunt ştiinţifice, în sensul de a descrie coexistenţa şi succesiunea fenomenelor perceptibile. Iar *utilitarismul* "ia plăcerea şi durerea oricui e afectat de o acţiune drept criterii ale justeţei acesteia".

În asemenea definiţii găsim absolut explicit, la fel cum le găsim implicit în exemplele din subcapitolul anterior, declaraţiile de credinţă ale ştiinţei moderne şi ale filosofiei moderne a ştiinţei, precum şi declaraţiile lor de război împotriva tradiţiilor morale. Aceste declaraţii, definiţii, postulate, au creat impresia că numai ceea ce e justificabil din punct de vedere raţional, numai ceea ce se poate dovedi prin experiment observaţional, numai ceea ce se poate cunoaşte experimental, numai ceea ce se poate supraveghea, merită a fi crezut; că numai ceea ce e compatibil cu plăcerea e cazul să fie pus în aplicare şi că toate celelalte trebuie să fie repudiate. Acest lucru, la rândul său, duce direct la afirmaţia că tradiţiile morale călăuzitoare care au creat şi creează cultura noastră - neputând fi, fără-ndoială, justificate în asemenea moduri, ba chiar, adeseori, fiind dezagreabile - sunt nedemne de aderenţă, şi că sarcina noastră trebuie să fie aceea de a construi o nouă moralitate pe bază de cunoaştere ştiinţifică - de obicei, noua moralitate a socialismului.

Aceste definiţii, laolaltă cu exemplele dinainte, se dovedesc într-adevăr, la un examen mai atent, a conţine următoarele presupoziţii:

---

[19] - "Dic_ionarul Fontana/Harper al gândirii moderne" (n.tr.)

1) Ideea că e nerezonabil să se urmeze ceea ce nu se poate şitsifica ştiinţific sau dovedi observaţional (Monod, Born).
2) Ideea că e nerezonabil să se urmeze ceea ce nu se înţelege. Această concepţie e implicită în toate exemplele noastre, dar trebuie să mărturisesc că şi eu am întreţinut-o cândva şi, de asemenea, am putut-o găsi la un filosof cu care în general sunt de acord. Astfel, Sir Karl Popper a declarat odată (1948/63:122; sublinierea îmi aparţine) că gânditorii raţionalişti "nu se vor supune orbeşte *nici unei* tradiţii", ceea ce, desigur, e la fel de imposibil cu a refuza orice tradiţie. Aceasta, însă, trebuie să fi fost o scăpare din condei, căci în alt loc Sir Popper a observat cu îndreptăţire că "niciodată nu ştim ce vorbim" (1974/1976:27, vezi şi Bartley, 1985/1987). (Deşi omul liber va insista asupra dreptului său de a examina şi, când e cazul, a respinge orice tradiţie, n-ar putea trăi printre alţi oameni dacă ar refuza să accepte nenumărate tradiţii fără a se gândi măcar la ele, iar despre ale căror efece rămâne neştiutor.)
3) Ideea înrudită că e nerezonabil să se urmeze un anumit curs, dacă *scopul* său nu e precizat complet dinainte (Einstein, Russell, Keynes).
4) Ideea, de asemenea strâns înrudită, că e nerezonabil să se facă un lucru dacă *efectele* sale nu sunt nu numai cunoscute complet dinainte, ci şi întru totul observabile şi constatate a fi benefice (utilitariştii). (Ipotezele 2, 3 şi 4 sunt, în pofida accentelor puse diferit, aproape identice; le-am enunţat separat numai pentru a atrage atenţia asupra faptului că argumentele în favoarea lor denotă, în funcţie de cine le apără, fie o lipsă generală de capacitate a înţelegerii, fie, mai concret, o lipsă de scop precizat sau o lipsă de cunoaştere completă şi observabilă a efectelor.)

S-ar putea nominaliza şi alte cerinţe, dar acestea patru - pe care le vom examina în următoarele două capitole - vor fi de ajuns pentru scopurile noastre (în mare măsură ilustrative). Trebuie să se remarce, de la bun început, două trăsături ale acestor cerinţe. Mai întâi, nici una din ele nu manifestă vreo conştiinţă a faptului că ar putea exista limite ale cunoaşterii sau ale raţiunii în anumite zone, nici nu are în vedere că, în asemenea circumstanţe, cea mai importantă sarcină a ştiinţei ar putea fi aceea de a descoperi care sunt aceste limite. Vom afla în continuare că există asemenea limite şi că pot fi într-adevăr învinse parţial, de exemplu prin ştiinţa economică, sau "catallactică", dar că *nu le putem învinge dacă ne rezumăm la cele patru condiţii de mai sus.* În al doilea rând, în atitudinea de la baza celor patru cerinţe găsim nu numai lipsa înţelegerii, ci şi o curioasă absenţă a curiozităţii despre modul cum ordinea noastră extinsă a luat efectiv fiinţă, cum s-a menţinut şi care ar putea fi consecinţele distrugerii acestor tradiţii care au creat-o şi o menţin.

Libertatea pozitivă şi cea negativă

Unii raţionalişti ar dori să avanseze o reclamaţie suplimentară, de care încă n-am prea ţinut seamă: şi anume, că moralitatea şi instituţiile capitalismului nu numai că nu respectă condiţiile logice, metodologice şi epistemologice recapitulate deja, ci şi îi impun libertăţii noastre o povară care o handicapează - cum ar fi, de pildă, libertatea de a ne "exprima" fără reţineri.
Această nemulţumire nu se poate întâmpina negând adevărul evident, cel cu care am început această carte - şi anume, că tradiţia morală le pare într-adevăr, multora, împovărătoare - dar i se poate răspunde numai observând din nou, în acest capitol şi în cele următoare, ceea ce obţinem purtând această povară şi care ar fi alternativa. Virtualmente toate beneficiile civilizaţiei, ba chiar însăşi existenţa noastră, se bazează, cred, pe continua acceptare de a suporta poara tradiţiei. Aceste beneficii nu "justifică" în nici un fel povara.

Dar cealaltă variantă constă în sărăcie şi foamete.
Fără a încerca să relatăm sau să revedem toate aceste avantaje, a ne "număra binecuvântările", cum s-ar spune, aş putea menţiona din nou, într-un context oarecum diferit, poate cel mai ironic beneficiu din toate - căci mă gândesc la însăşi libertatea noastră.
Libertatea necesită ca individului să i se permită să-şi urmărească *propriile lui* nevoi: omul liber nu mai e legat, în timp de pace, de către scopurile concrete comune ale comunităţii lui.
O asemenea libertate de decizie individuală devine posibilă delimitând drepturile individuale distincte (drepturile de proprietate, de exemplu) şi desemnând domeniile în care fiecare poate dispune de mijloacele cunoscute lui, în propriile sale scopuri. Adică, pentru fiecare persoană e determinată o sferă liberă recognoscibilă. Acest lucru e de o importanţă atot-covârşitoare. Căci a avea ceva propriu, oricât de puţin, constituie totodată fundamentul pe care se poate forma o personalitate distinctivă şi se poate crea un mediu ambiant distinctiv, în cadrul căruia se pot urmări scopurile individuale particulare.
S-a creat însă confuzie, prin supoziţia răspândită că e posibil să se aibă un asemenea gen de libertate fără restrângeri. Ipoteza apare în acel *aperçu* atribuit lui Voltaire, care spune: *"quand je peux faire ce que je veux, voilà la liberté"*, în reclaraţia lui Bentham: "fiecare lege e un rău, căci fiecare lege constituie o infracţiune la adresa libertăţii" (1789/187:48), în definiţia dată de Bertrand Russell libertăţii ca fiind "absenţa obstacolelor spre realizarea dorinţelor noastre" (1940:251), precum şi în nenumărate alte surse. Libertatea generală în acest sens e totuşi imposibilă, căci libertatea fiecăruia s-ar repercuta asupra libertăţii nelimitate, altfel spus asupra lipsei de restrângere, a tuturor celorlalţi.
Prin urmare, se pune întrebarea cum să asigurăm cea mai mare libertate posibilă pentru toţi. Aceasta poate fi asigurată restrângând uniform libertatea tuturor prin reguli abstracte, care împiedică acţiunile coercitive arbitrare sau discriminatorii din partea sau asupra altor oameni, care îl împieeică pe fiecare să invadeze sfera liberă a altcuiva (vezi Hayek 1960 şi 1973, precum şi capitolul doi de mai sus). Pe scurt, scopurile concrete comune sunt înlocuite de reguli abstracte comune. Guvernul nu este necesar decât pentru a aplica aceste reguli abstracte şi, în consecinţă, a apăra individul împotriva acţiunii coercitive sau a invadării sferei sale libere de către alţii. Dacă supunerea impusă faţă de scopurile concrete comune este sinonimă cu sclavia, obedienţa faţă de reguli abstracte comune (oricât de împovărătoare ar putea totuşi să pară acestea) oferă posibilitatea celei mai extraordinare libertăţi şi diversităţi. Deşi uneori se presupune că o asemenea diversitate ar aduce haosul ameninţător la adresa ordinii relative pe care de asemenea o asociem cu civilizaţia, reiese că diversitatea mărită antrenează o ordine mărită. De aici, genul de libertate devenit posibil prin aderenţa la regulile abstracte, în contrast cu eliberarea de reţineri, este, aşa cum a spus cândva Proudhon, "mama, dar nu fiica, ordinii".
De fapt, nu există nici un motiv de a ne aştepta ca selecţia prin evoluţia practicilor habituale să producă fericire. Cei care au pus accentul pe fericire au fost filosofii raţionalişti care presupuneau că trebuia să se descopere un motiv conştient pentru alegerea moralei omeneşti, iar acel motiv s-ar fi putut dovedi a fi urmărirea deliberată a fericirii. Dar a întreba care e motivul conştient pentru care omul a adoptat această morală e la fel de greşit ca a întreba din ce motiv conştient omul şi-a adoptat raţiunea.
Cu toate acestea, nu trebuie să pierdem din vedere posibilitatea ca ordinea evoluată în care trăim să ne ofere posibilităţi de fericire egale sau mai mari decât cele oferite de ordinile primitive unui număr mult mai mic oameni (ceea ce nu înseamnă că asemenea lucruri se pot calcula). O mare parte din "alienarea" sau nefericirea vieţii moderne derivă din două surse, una afectându-i în primul rând pe intelectuali, iar cealaltă pe toţi beneficiarii abundenţei materiale. Prima e o profeţie auto-împlinită a nefericirii pentru aceia din cadrul oricărui

"sistem" care nu satisfac criteriile raţionaliste ale controlului conştient. Astfel, intelectualii, de la Rouseau şi până la personalităţi recente ale gândirii franceze şi germane ca Foucault şi Habermas consideră că alienarea face ravagii prin orice sistemn în care indivizilor le e "impusă" o ordine fără consimţământul lor conştient; în consecinţă, discipolii lor tind să găsească civilizaţia insuportabilă - prin definiţie, chiar. În al doilea rând, persistenţa sentimentelor instinctuale de altruism şi solidaritate îi supun pe cei care urmează regulile impersonale ale ordinii extinse unei aşa-numite, conform modei actuale, "conştiinţe rele"; în mod similar, se presupune că dobândirea succesului material e însoţită de sentimente vinovate (sau "conştiinţă socială"). Prin urmare, în toiul belşugului există nefericire, generată nu numai de sărăcia periferică, ci şi de incompatiblitatea, în zona instinctului şi a unei raţiuni arogante, cu o ordine de un categoric caracter non-instinctiv şi extra-raţional.

"Eliberare" şi ordine

La un nivel mai puţin sofisticat decât argumentul împotriva "alienării" se plasează cererile de "eliberare" de sub poverile civilizaţiei - incluzând apăsările muncii disciplinate, ale responsabilităţii, asumării riscurilor, economisirii, cinstei, onorării promisiunilor, precum şi ale dificultăţilor de a pondera, cu ajutorul regulilor generale, propriile reacţii naturale de ostilitate faţă de străini şi solidaritatea la adresa celor asemănători cu noi înşine - o ameninţare şi mai gravă la adresa libertăţii politice. Astfel, noţiunea de "eliberare", deşi presupus nouă, este de fapt arhaică, prin cererea ei de desprindere de sub morala tradiţională. Cei care susţin o asemenea eliberare ar distruge baza libertăţii şi le-ar permite oamenilor să facă ceea ce ar fractura iremediabil acele condiţii care fac posibilă civilizaţia. Un exemplu apare în aşa-numita "teologie a eliberării", mai ales în sânul bisericii romano-catolice din America de Sud. Dar această mişcare nu se restrânge la America de Sud. Pretutindeni, în numele libertăţii, oamenii dezavuează practicile care au ajutat omenirea să ajungă la actualele ei proporţii şi grad de cooperare, fiindcă nu înţeleg *raţional*, conform mentalităţii lor, modul cum anumite limitări ale libertăţii individuale prin reguli morale şi legale fac posibilă o ordine mai mare - şi mai liberă! - decât cea care se poate realiza cu ajutorul controlului centralizat.

Asemenea cereri izvorăsc mai ales din tradiţia liberalismului raţionalist despre care am discutat deja (atât de diferit de liberalismul politic, derivat de la partidul Old Whig englez), care implică o libertate incompatibilă cu orice restricţie generală asupra acţiunii individuale. Această tradiţie se exprimă în pasajele citate anterior din Voltaire, Bentham şi Russell. Din păcate, permează chiar şi opera "sfântului raţionalismului" englez, John Stuart Mill.

Sub influenţa acestor scriitori şi poate, mai ales, a lui Mill, faptul că trebuie să cumpărăm libertatea care ne dă posibilitatea de a forma o ordine extinsă cu preţul de a ne supune anumitor reguli de conduită a fost folosit ca justificare pentru cererea de a reveni la starea de "libertate" a sălbaticului care - aşa cum îl defineau gânditorii din secolul al optsprezecelea - "încă nu cunoştea proprietatea". Şi totuşi, starea de sălbăticie - care include obligaţia sau datoria de a participa la urmărirea scopurilor concrete ale unui tovarăş sau respectarea poruncilor unei căpetenii - nu se prea poate descrie ca o stare de libertate (deşi ar putea implica eliberarea de sub o povară aparte) sau măcar de moralitate. Numai acele reguli generale şi astracte de care trebuie să ţinem seamă la luarea deciziilor individuale în acord cu scopurile individuale merită a fi numite morale.

CINCI

INFATUAREA FATALĂ

Morala tradiţională nu corespunde cerinţelor raţionale

Cele patru cerinţe enumerate în paginile de mai-nainte - în sensul că ceea ce nu e dovedit pe cale ştiinţifică, sau nu este pe deplin înţeles, sau e lipsit de un scop complet precizat, sau are unele efecte necunoscute, e nerezonabil - sunt deosebit de potrivite pentru raţionalismul constructivist şi gândirea socialistă. Aceste două atitudini decurg ele însele dintr-o interpretare mecanicistă sau fizicalistă asupra ordinii extinse a cooperării omeneşti, şi anume, din conceperea ordinii sub forma unui soi de aranjare şi controlare care se poate realiza cu un grup dacă avem acces la toate faptele cunoscute membrilor săi. Dar ordinea extinsă nu este şi nu poate fi o ordine de acest fel.

Prin urmare, doresc să stabilesc de acum înainte că majoritatea tezelor, instituţiilor şi practicilor moralităţii tradiţionale şi ale capitalismului *nu* întrunesc cerinţele sau criteriile declarate şi sunt - *din perspectiva acestei teorii a raţiunii şi a ştiinţei* - "nerezonabile" şi "neştiinţifice". Mai mult, întrucât, aşa cum am recunoscut de asemenea, cei care continuă să urmeze practicile tradiţionale nu înţeleg ei înşişi, de obicei, cum au fost formate aceste practici sau cum dăinuiesc, nu e deloc surprinzător că aşa-numitele "justificări" alternative, pe care tradiţionaliştii le oferă uneori pentru practicile lor, sunt adesea mai degrabă naive (în consecinţă, dându-le apă la moară intelectualilor noştri) şi nu au nici o legătură cu adevăratele motive ale succesului lor. Mulţi tradiţionalişti nici măcar nu se deranjează să caute justificări care oricum nu s-ar putea găsi (lăsându-i astfel pe intelectuali să îi denunţe ca anti-intelectuali sau dogmatici), ci continuă să-şi aplice practicile din obişnuinţă sau din credinţă religioasă. Nimic nou în asta. La urma urmei, au trecut peste două sute cincizeci de ani de când Hume a observat că "regulile moralităţii nu sunt concluziile raţiunii noastre". Şi totuşi, afirmaţia lui Hume nu a fost suficientă pentru a-i descuraja pe majoritatea raţionaliştilor moderni să creadă în continuare - destul de curios, citându-l adesea pe Hume în propriul lor sprijin - că un lucru care nu e derivat din raţiune este neapărat sau un nonsens, sau o chestiune de preferinţă arbitrară şi, prin urmare, să ceară în continuare justificări raţionale.

Nu numai preceptele tradiţionale ale religiei, cum este credinţa în Dumnezeu, şi numeroase reguli ale moralei tradiţionale privitoare la sex şi familie (chestiuni de care nu mă ocup în această carte) rămân în afara acestor cerinţe, ci şi tradiţiile morale specifice care mă preocupă aici, ca proprietatea privată, economiile, schimbul, cinstea, respectul faţă de adevăr, contractul.

Situaţia ar putea să pară şi mai rea, dacă ne gândim că tradiţiile, instituţiile şi convingerile menţionate nu numai că nu întrunesc rigorile logice, metodologice şi epistemologice declarate, ci în plus sunt adeseori respinse de socialişti şi din alte motive. De exemplu, sunt considerate, ca în cazul lui Chisholm şi al lui Keynes, ca fiind o "povară handicapantă" şi totodată, ca de către Wells şi Forster, strâns asociate cu imundele activităţi mercantile şi comerciale (vezi capitolul şase). De asemenea, pot fi văzute, aşa cum e la modă mai ales în ziua de azi, drept surse de alienare şi opresiune, precum şi de "injustiţie socială".

După asemenea obiecţii, se ajunge la concluzia că există o nevoie urgentă de a construi o moralitate nouă, revizuită şi justificată în mod raţional şi care, pe de o parte, *nu* va fi o povară stânjenitoare, alienantă, opresivă sau "nedreaptă", ori asociată cu comerţul. Mai mult, aceasta nu e decât o mică parte din marea sarcină pe care şi-au asumat-o noii legiuitori - socialiştii ca Einstein, Monod şi Russell, alături de "imoraliştii" auto-proclamaţi cum este Keynes. Trebuie de asemenea să se construiască un nou limbaj şi o nouă legislaţie, căci limbile şi legile existente nu reuşesc nici ele să satisfacă aceste cerinţe, din motive care reies a fi aceleaşi. (Că tot veni vorba, nici chiar legile *ştiinţei* nu întrunesc respectivele rigori - Hume, 1739/1951; vezi şi Popper, 1934/59.) Această impresionantă sarcină li se poate părea cu atât mai urgentă, cu cât nici ei înşişi nu mai cred în vreo autorizare supranaturală a moralităţii (necum a limbii, legii şi ştiinţei) şi totuşi rămân convinşi că este necesară *o anume* justificare.
Astfel, mândrindu-se cu faptul de a-şi fi clădit lumea ca şi cum ar fi proiectat-o singură şi reproşându-şi că nu a gândit-o mai bine, omenirea s-a apucat acum să facă tocmai acest lucru. Scopul socialismului nu este nici mai mult nici mai puţin decât acela de a efectua o reproiectare completă a moralei, limbii şi legilor noastre tradiţionale şi, pe această bază, de a eradica vechea ordine şi condiţiile presupuse inexorabile şi nejustificabile care împiedică instituirea raţiunii, a împlinirii, a adevăratei libertăţi şi a justiţiei.

Justificarea şi revizuirea moralei tradiţionale

Standardele raţionaliste pe care se bazează toată această argumentaţie, ba chiar întregul program, sunt însă în cel mai bun caz ipoteze ale perfecţiunii, iar în cel mai rău, regulile discreditate ale unei străvechi metodologii care a putut să fi fost încorporată în o parte din ceea ce se consideră a fi o ştiinţă, dar care nu are nimic comun cu adevărata investigaţie. Un sistem moral extrem de evoluat şi destul de sofisticat coexistă, în ordinea noastră extinsă, alături de teoria primitivă a raţionalităţii şi a ştiinţei sponsorizate de constructivism, scientism, pozitivism, hedonism şi socialism. Acesta nu se pronunţă împotriva raţiunii şi a ştiinţei, ci împotriva acestor teorii ale raţionalităţii şi ale ştiinţei, precum şi contra unora dintre practicile consecutive. Totul începe să devină evident atunci când se înţelege că *nimic* nu e justificabil în modul cerut. Este valabil nu numai pentru morală, ci şi pentru limbaj, lege şi chiar ştiinţa însăşi.

Faptul că cele scrise mai sus se aplică şi ştiinţei le poate fi nefamiliar unora dintre cei care nu sunt informaţi despre actualele progrese şi controverse din filosofia ştiinţei. Dar este totuşi adevărat nu numai că actualele noastre legi ştiinţifice nu sunt justificate sau justificabile în modul cerut de metodologii constructivişti, ci şi că avem motive să credem că în cele din urmă vom descoperi că multe dintre actualele noastre sisteme ştiinţifice de referinţă sunt neadevărate. Mai mult, orice concepţie care ne călăuzeşte cu mai mult succes decât ceea ce am crezut până acum poate, chiar reprezentând un mare progres, să fie în substanţa sa la fel de eronată ca predecesoarea ei. Aşa cum am învăţat de la Karl Popper (1934/1959), scopul nostru trebuie să fie acela de a ne face greşelile succesive cât mai rapid posibil. Dacă, între timp, ar fi să abandonăm toate ipotezele actuale pe care nu le putem dovedi ca fiind adevărate, în curând ar trebui să revenim la nivelul sălbaticului care nu are încredere decât în propriile lui instincte. Şi totuşi, asta au recomandat toate versiunile scientismului - de la raţionalismul cartezian până la pozitivismul

modern.

Mai mult, câtă vreme este adevărat că morala *tradiţională*, etc., nu e justificabilă în mod raţional, acest lucru este la fel de adevărat şi despre *orice cod moral posibil, inclusiv cele pe care le-a putea propune vreodată socialiştii*. Prin urmare, indiferent ce reguli aplicăm, nu le vom putea justifica aşa cum ni se cere; astfel, nici o argumentaţie pe tema moralei - sau a ştiinţei, sau a legii, sau a limbajului - nu poate aborda cu legitimitate problema justificării (vezi Bartley, 1962/1984; 1964, 1982). Dacă încetăm să facem toate lucrurile cărora nu le cunoaştem motivul, sau pentru care nu putem oferi o justificare în sensul cerut, probabil că foarte curând am muri.

Chestiunea justificării este într-adevăr o pistă falsă, datorată în parte supoziţiilor eronate şi inconsistente ivite în cadrul principalei noastre tradiţii epistemologice şi metodologice care în unele cazuri datează încă din antichitate. Confuzia cu privire la justificare provine, mai ales în ceea ce priveşte subiectul care ne preocupă în primul rând, de la Auguste Comte, care presupunea că eram capabili să ne refăurim sistemul moral ca întreg, înlocuindu-l cu un corp de reguli complet construit şi justificat (sau, cum spunea însuşi Comte, "demonstrat").

Nu voi declara aici toate motivele irelevanţei cererilor tradiţionale de justificare. Dar, numai pentru a oferi exemplul unui mod popular de a încerca o justificare a mortalităţii (adecvat şi pentru argumentaţia din subcapitolul următor), ar trebui remarcat că nu are nici un rost să se presupună, aşa cum fac teoriile raţionaliste şi hedoniste ale eticii, că moralitatea noastră e justificată numai în măsura, să zicem, în care se dirijează spre producerea sau eforturile de atingere a unui scop concret, cum ar fi fericirea. Nu avem nici un motiv să presupunem că selecţia prin evoluţie a unor practici uzuale ca acelea care le-au dat oamenilor posibilitatea de a hrăni un număr mai mare de semeni are vreo legătură cu producerea fericirii, necum că ar fi fost ghidată de eforturile găsirii acesteia. Dimpotrivă, există multe indicii în sensul că cei care n-au ţintit decât fericirea au fost covârşiţi de cei ce nu doreau decât să-şi păstreze viaţa.

Deşi tradiţiile noastre morale nu pot fi construite, justificate sau demonstrate în modul cerut, procesul lor de formare poate fi parţial *re*constituit, prilej de a putea înţelege într-un oarecare grad necesităţile pe care le servesc. În măsura în care reuşim acest lucru, suntem chemaţi într-adevăr să ne îmbunătăţim şi să ne revizuim tradiţiile morale, remediind defectele recognoscibile prin ameliorări bucată cu bucată, bazate pe critica imanentă (vezi Popper, 1945/66, şi 1983:29-30), adică analizând compatibilitatea şi coerenţa părţilor componente şi intervenind în consecinţă asupra sistemului.

Ca exemple ale unor asemenea îmbunătăţiri pas cu pas, am menţionat noile studii contemporane ale copyright-urilor şi patentelor. Pentru a mai da încă un exemplu, oricât de multe îi datorăm conceptului clasic (de drept roman) al proprietăţii individuale ca drept exclusiv de a uza sau abuza de un obiect fizic în orice mod dorim, acesta suprasimplifică regulile necesare pentru a menţine o economie de piaţă eficientă, în timp ce se dezvoltă o întreagă sub-disciplină nouă a economiei, dedicată aprecierii modului în care instituţia tradiţională a proprietăţii se poate ameliora spre a face piaţa să funcţioneze mai bine.

Ceea ce este necesar în preliminariile unei asemenea analize include fenomenul numit uneori "reconstrucţie raţională" (folosind cuvântul "construcţie" într-un sens foarte diferit de acela al "constructivismului") a modului cum a putut lua fiinţă sistemul. Aceasta este de

fapt o investigaţie istorică, ba chiar natural-istorică, nu o încercare de a construi, a justifica sau a demonstra sistemul în sine. Ar semăna cu ceea ce discipolii lui Hume obişnuiau să numească "istorie conjuncturală", care încerca să explice inteligibil de ce prevalaseră unele reguli, şi nu altele (dar fără a pierde nici un moment din vedere afirmaţia de bază a lui Hume, pe care nu vom obosi s-o repetăm vreodată, că "regulile moralităţii nu sunt concluziile raţiunii noastre"). Aceasta e calea urmată nu numai de filosofii scoţieni, ci şi de un lung şir de cercetători ai evoluţiei culturale, de la clasicii lingvişti şi gramaticieni romani până la Bernard Mandeville, trecând prin Herder, Giambattista Vico (care a avut profunda revelaţie că *homo non intelligendo fit omnia* ("omul a devenit tot ceea ce e fără a o înţelege" - 1854: V,183), şi istoricii de drept germani pe care i-am menţionat, ca von Savigny, ajungând până la Carl Menger. Menger a fost doar unul dintre cei ce i-au urmat lui Darwin, încercând cu toţii să propună o recunostrucţie raţională, istorie conjuncturală sau explicaţie evoluţionistă a apariţiei instituţiilor culturale.
În acest punct, mă găsesc în jenanta poziţie de a dori să declar că numai membrii propriei mele profesiuni, economiştii, specialişti care înţeleg procesul de formare a ordinilor extinse, sunt aceia care au cele mai mari şanse să poată oferi explicaţii ale acelor tradiţii morale ce au făcut posibilă dezvoltarea civilizaţiei. Numai un om care poate explica efecte ca acelea legate de proprietatea individuală este în măsură să arate de ce acest gen de practică a ajutat grupurile ce o urmau să le depăşească pe acelea a cărei morală era mai potrivită pentru atingerea unor scopuri diferite. Dar dorinţa mea de a pleda pentru colegii mei economişti, deşi parţialmente firească, ar fi poate mai potrivită dacă printre ei înşişi nu ar exista atât de mulţi infectaţi cu constructivismul.

Atunci, cum apare morala? Ce este "reconstrucţia *noastră* raţională"? Am schiţat deja acest lucru în capitolele anterioare. Înafara afirmaţiei constructiviste că o moralitate adecvată se poate reproiecta şi reconstrui cu ajutorul raţiunii, există încă cel puţin două alte surse de moralitate. Prima este, aşa cum am văzut, aşa-numita moralitate înnăscută a instinctelor noastre (solidaritate, altruism, decizie de grup şi aşa mai departe), ale căror practici consecutive nu sunt suficiente pentru a ne întreţine actuala ordine extinsă şi populaţia ei.
În al doilea rând, există moralitatea evoluată (economii, proprietate individuală, cinste şi aşa mai departe), care a creat şi întreţine ordinea extinsă. Aşa cum am văzut deja, această moralitate stă *între* instinct şi raţiune, poziţie care a fost ascunsă de falsa dihotomie instinct *versus*[20] raţiune.
Ordinea extinsă depinse de această moralitate în sensul că a luat fiinţă prin faptul că acele grupuri care îi respectă regulile de bază sporesc ca număr şi avere comparativ cu alte grupuri. Paradoxul ordinii noastre extinse şi al pieţei - un obstacol major pentru socialişti şi constructivişti - este acela că, prin acest proces, putem întreţine mai multe dintre resursele ce se pot descoperi (ba chiar descoperind alte resuse în cadrul acestui proces) decât ar fi posibil printr-un proces dirijat personal. Şi cu toate că această moralitate nu este "justificată" de faptul că ne dă posibilitatea de a face respectivele lucruri, şi astfel de a supravieţui, *ea ne ajută să supravieţuim, fapt care, probabil, merită să fie luat în discuţie*.

Limitele ghidării prin cunoaştere faptică; imposibilitatea de a observa efectele moralităţii noastre

La rădăcina scientismului se află, probabil, ipotezele false cu privire la posibilitatea de

[20] - (**Lat.**) contra (n.tr.)

justificare, construcţie şi demonstraţie. Însă chiar dacă s-ar putea înţelege acest lucru, promotorii scientismului ar dori neîndoielnic să recurgă la alte cerinţe ale vechii lor metodologii, care au legătură, cu cererea de justificare, dar fără a fi strict dependente de ea. De exemplu (pentru a reveni la lista noastră de cerinţe), s-ar obiecta că morala tradiţională şi modul în care acţionează ea *nu pot fi pe deplin înţelese*; respectarea lor *nu foloseşte nici unui scop care să se poată specifica integral* dinainte; urmărirea lor *produce efecte care nu sunt imediat observabile* şi deci *nu pot fi determinate ca fiind benefice* - şi care, în orice caz, *nu sunt complet cunoscute sau prevăzute*.

Cu alte cuvinte, morala tradiţională nu se conformează cu cerinţele a doua, a treia şi a patra. Aceste cerinţe sunt, aşa cum s-a remarcat, atât de strâns legate, încât, după ce li s-au identificat accentele principale diferite, se pot trata la un loc. Astfel, pentru a le indica pe scurt corelările, s-ar spune că nu înţelegem ce facem, sau în ce scop, dacă nu putem şti şi preciza integral dinainte efectele perceptibile ale acţiunii. Acţiunea, se susţine, dacă vrem să fim raţionali, trebuie să fie deliberată şi clarvizionară.

Dacă nu vrem să interpretăm aceste cerinţe într-un mod atât de larg şi simplist încât să-şi piardă orice înţeles practic concret - ca şi cum am spune că a înţelege scopul ordinii de piaţă, de exemplu, este totuna cu a produce efectul benefic al "generării de avuţie" - e clar că respectarea practicilor tradiţionale, ca acelea care generează ordinea de piaţă, nu satisface aceste cerinţe. Nu cred că vreun participant la discuţia noastră ar dori să le acorde acestor rigori o interpretare atât de banală; cu siguranţă, nici preopinenţii şi nici adversarii lor nu le privesc într-un asemenea mod. În consecinţă, s-ar putea să obţinem o imagine mai clară a situaţiei în care ne aflăm actualmente acceptând că, într-adevăr, instituţiile noastre tradiţionale nu sunt înţelese, iar scopurile şi efectele lor, benefice sau altfel, nu se precizează în prealabil. Cu atât mai bine pentru ele.

În piaţă (ca şi în alte instituţii ale ordinii noastre extinse), consecinţele neintenţionate sunt de o importanţă covârşitoare: distribuţia resurselor se efectuează printr-un proces impersonal în cadrul căruia indivizii, acţionând în propriile lor scopuri (ele însele adeseori destul de vagi) literalmente nu ştiu şi nici nu pot şti care umează să fie rezultatul net al interacţiunilor lor.

Să luăm, de exemplu, cerinţele că e nerezonabil să urmărim sau să aplicăm un principiu orbeşte (altfel spus, fără a-l înţelege) şi că scopurile şi *efectele* unei acţiuni propuse nu trebuie numai să fie cunoscute dinainte, ci şi complet perceptibile şi de un efect benefic maxim. Apoi, să aplicăm aceste cerinţe noţiunii de ordine extinsă. Când privim această ordine în vastul context evoluţionist în care s-a dezvoltat, absurditatea cerinţelor devine evidentă. Efectele decisive care au dus la creerea ordinii propriu-zise, şi la anumite practici predominante asupra altora, au fost rezultate extrem de îndepărtate ale faptelor indivizilor din trecut, rezultate care se exercită asupra unor grupuri despre care indivizii anteriori nu putuseră avea cunoştinţă, efecte care, dacă indivizii din trecut le-ar fi putut cunoaşte, ar fi putut ca lor să *nu* li se pară deloc benefice, indiferent de părerea indivizilor ulteriori. Cât despre aceşti indivizi din viitor, nu există nici un motiv pentru care *ei* toţi (sau oricare dintre ei) să fie înzestraţi cu o cunoaştere completă a istoriei, necum şi a teoriei evoluţioniste, a economiei şi a tot ceea ce ar mai trebui să ştie pentru a înţelege de ce grupul ale cărui practici le urmează ar fi trebuit să prospere mai mult decât altele - deşi, fără îndoială, unele persoane se pricep întotdeauna să inventeze justificări ale practicilor curente sau locale. Multe dintre regulile evoluate care i-au asigurat ordinii extinse o mai mare cooperare şi prosperitate pot să fi fost complet diferite de orice se prevăzuse, ba chiar să le fi părut repugnante unora sau altora, *mai devreme sau mai târziu* în decursul evoluţiei acelei ordini.

În ordinea extinsă, *circumstanţele* care determină ceea ce trebuie să facă fiecare pentru a-şi

atinge propriile scopuri includ, în mod ostentativ, deciziile necunoscute ale multor altor oameni despre mijloacele pe care să le folosească în propriile *lor* scopuri. Prin urmare, în nici un moment al procesului indivizii nu pot să fi conceput, conform propriilor lor scopuri, funcţiile regulilor care au format treptat ordinea; şi abia mai târziu, imperfect şi retrospectiv, am putut începe să explicăm aceste formaţiuni *în principiu* (vezi Hayek, 1967, eseurile 1 şi 2).

Nu există nici un cuvânt englezesc sau german la îndemână care să caracterizeze precis o ordine extinsă, sau felul în care modul ei de funcţionare contrastează cu cerinţele raţionaliştilor. Singurul termen adecvat, "transcendent", a fost folosit atât de fals încât ezit să recurg şi eu la el. În sensul său literal, însă, cuvântul se referă la ceea ce *depăşeşte accesul înţelegerii, dorinţelor şi scopurilor noastre* şi care încorporează şi generează cunoştinţe pe care nici un creier individual, nici o organizaţie singulară, nu le-ar putea poseda sau inventa. Acest lucru e foarte evident în sensul religios al cuvântului, după cum vedem, de exemplu, în rugăciunea Tatăl Nostru, unde se cere: "Facă-se voia *Ta* [deci, nu *a mea*] precum în cer aşa şi pre pământ"; sau în Evanghelie, unde se declară: "Nu voi m-aţi ales pe ine, ci eu v-am ales pe voi şi am rânduit să mergeţi şi roadă să aduceţi şi roada voastră să rămână" (Ioan, 15:16)[21]. Dar o ordonare mai pur transcendentă, care întâmplător este şi o ordonare pur naturalistă (nederivată din nici o putere supranaturală), ca de exemplu în evoluţie, abandonează animismul încă prezent în religie: ideea că un singur creier sau voinţă (ca de exemplu, aceea a unui Dumnezeu omniscient) ar putea controla şi ordona.
Respingerea cerinţelor raţionaliste pe motive ca acestea are, deci, consecinţe importante şi pentru antropomorfismul şi animismul de toate felurile - şi, astfel, şi pentru socialism. În situaţia când coordonarea de piaţă a activităţilor individuale, pecum şi a altor tradiţii şi instituţii morale, rezultă din procesele naturale, spontane şi auto-ordonatoare ale adaptării la un număr de fapte particulare mai mare decât ar putea să perceapă sau măcar să conceapă orice minte, e evident că cererile ca aceste procese să fie juste, sau să deţină alte atribute morale (vezi capitolul şapte) derivă dintr-un antropomorfism naiv. Asemenea cereri pot fi, desigur, adresate în mod adecvat diriguitorilor unui proces ghidat prin control raţional sau unui zeu receptiv la rugăciuni, dar sunt complet nepotrivite faţă de impersonalul proces auto-ordonator care acţionează de fapt.
Într-o ordine atât de extinsă încât să transceandă înţelegerea completă şi posibila ghidare din partea unei sinure minţi, o voinţă unificată nu prea poate, într-adevăr, să determine bunăstarea membrilor săi individuali în termenii unei anumite concepţii a justiţii sau conform unei scale stabilite de comun acord. Iar acest lucru nu se datorează numai problemelor antropomorfismului. Se întâmplă şi fiindcă "bunăstarea (...) nu cunoaşte principii, nici pentru cel ce beneficiază de ea, nici pentru cel care o distribuie (unul o plasează într-un loc, celălalt în altul); pentru că depinde de conţinutul material al voinţei, care este dependent de fapte particulare şi prin urmare e incompatibil cu o regulă generală" (Kant, 1798:II, 6, nota 2). Ideea că regulile generale trebuie să prevaleze pentru a spontaneitatea să înflorească, aşa cum au exprimat-o Hume şi Kant, nu a fost refutată niciodată, ci doar neglijată sau uitată.
Deşi "bunăstarea nu are principii" - şi, prin urmare, nu poate genera ordine spontană - rezistenţa faţă de acele reguli ale justiţiei care fac posibilă ordinea extinsă şi denunţarea lor

---

[21] - Din "Biblia REGELE CAROL II", Bucure_ti, Funda_ia pentru Literatur_ _i Art_ "Regele Carol II", 1938, traducere de Vasile Radu _i Gala Galaction (n.tr.)

ca anti-morale izvorăsc din credinţa că bunăstarea *trebuie* să aibă un principiu, precum şi din refuzul (moment când antropomorfismul reintră în ecuaţie) de a accepta faptul că ordinea extinsă apare dintr-un proces concurenţial, în care cel ce decide e succesul, nu aprobarea unei minţi luminate, a unui comitet sau a unui zeu, ori conformitatea cu vreun principiu înţeles al meritului individual. În această ordine, progresul unora e plătit prin eşecul faptelor la fel de sincere, şi meritorii chiar, ale altora. Răsplata nu e acordată după merit (de exemplu, pentru obedienţa faţă de regulile morale, cf. Hayek 1960:94). De exemplu, putem satisface nevoile altora, indiferent de meritul lor sau de motivul capacităţii noastre de a le împlini. După cum a observat Kant, nici un standard comun de merit nu poate judeca între diversele posibilităţi deschise indivizilor diferiţi cu informaţii diferite, capacităţi diferite şi dorinţe diferite. Într-adevăr, această ultimă situaţie este cea mai uuală. Descoperirile care le dau unora posibilitatea de a domina sunt de cele mai multe ori neintenţionate sau neprevăzute - de către aceia care domină, ca şi cei cei care pierd. Valoarea produselor rezultante din schimbările necesare ale activităţilor individuale rareori vor părea juste, din moment ce necesitatea lor se datorează unor evenimente neprevăzute. Nici paşii unui proces evolutiv spre ceea ce înainte era necunoscut nu apar numai în scopul de a se conforma cu opiniile preconcepute despre ceea ce e drept sau nedrept, despre "bunăstare" sau despre posibilităţile deschise în circumstanţele *anterioare* obţinerii.

Explicabila aversiune faţă de asemenea rezultate oarbe moralmente, rezultate inseparabile de orice proces al încercării şi erorii repetate, îi face pe oameni să dorească realizarea unei contradicţii de termeni: şi anume, să acaparaeze cu forţa controlul asupra evoluţiei - adică, asupra procedurii încercărilor şi a erorilor repetate - şi să-l reformeze conform dorinţelor lor actuale. Dar moralitatea inventată care rezultă din această reacţie dă naştere unor revendicări ireconciliabile, pe care nici un sistem nu le poate satisface şi care astfel rămân sursa unor conflicte neîncetate. Încercările infructuoase *de a face justă o situaţie* al cărei deznodământ, prin însăşi natura sa, nu poate fi determinat prin ceea ce ştie sau poate şti cineva, nu fac decât să prejudicieze funcţionarea procesului propriu-zis.

Asemenea cereri de justiţie sunt pur şi simplu inadecvate pentru un proces evolutiv naturalist - inadecvate nu numai faţă de ceea ce s-a întâmplat în trecut, ci şi vis-à-vis de ceea ce se întâmplă în prezent. Căci, desigur, acest proces evoluţionist continuă să funcţioneze. Civilizaţia nu e numai un produs al evoluţiei - ea este un proces; stabilirea unui cadru de referinţă compus din reguli generale şi libertate individuală îi dă posibilitatea de a-şi continua evoluţia. Această evoluţie nu poate fi ghidată de oameni şi adeseori nu va produce ceea ce cer ei. Oamenii pot găsi satisfacţia unor dorinţe anterior neîmplinite, dar numai cu preţul de a-i dezamăgi pe mulţi alţii. Deşi, prin conduită morală, un individ îşi poate mări posibilităţile, evoluţia rezultantă nu-i va gratifica toate dorinţele morale. *Evoluţia nu poate fi justă.*

Într-adevăr, a insista că orice schimbare viitoare va fi justă ar însemna să se ceară oprirea evoluţiei. Evoluţia ne duce înainte tocmai prin faptul că aduce multe lucruri pe care nu le-am putut intenţiona sau prevedea, necum să le mai şi judecăm în prealabil proprietăţile morale. Nu putem decât să ne întrebăm (mai ales în lumina relatării istorice prezentate în capitolele doi şi trei) care ar fi fost efectul dacă, la vreo dată anterioară, cine ştie cărei forţe magice i s-ar fi acordat puterea de a pune în aplicare, să zicem, unele convingeri egalitariste sau meritocratice. Se înţelege rapid că un asemenea eveniment ar fi făcut imposibilă evoluţia civilizaţiei. Astfel, o lume rawlsiană (Rawls, 1971) n-ar fi putut deveni nicicând civilizată: reprimând diferenţierea datorată norocului, ar fi sărăcit majoritatea descoperirilor de noi posibilităţi. Într-o asemenea lume, ne-ar fi lipsit acele semnale care numai ele singure pot arăta ce anume, ca rezultat al miilor de schimbări ale condiţiilor în care trăim, trebuie să

facem în scopul de a menţine fluxul producţiei în mişcare şi, dacă e posibil, în creştere. Intelectualii, desigur, pot susţine că cu inventat o morală "socială" nouă, mai bună, care va realiza tocmai acest lucru, dar asemenea reglui "noi" reprezintă o recidivă a moralei din micro-ordinea primitivă şi nu prea pot ocroti viaţa şi sănătatea miliardelor de oameni susţinuţi de macro-ordine.

Este uşor să se înţeleagă antropomorfismul, chiar dacă trebuie să-l respingem pentru erorile lui. Iar acest lucru ne readuce la aspectul pozitiv şi binevoitor al punctului de vedere adoptat de intelectualii cărora le-am contestat opiniile. Inventivitatea omului a contribuit atât de mult la formarea structurilor supra-individuale în cadrul cărora indivizii au găsit mari posibilităţi, încât oamenii au ajuns să-şi imagineze că ar putea proiecta cu deliberare întregul, precum şi unele dintre părţile sale componente, şi că simpla existenţă a unor asemenea structuri extinse demonstrează că ele pot fi concepute cu premeditare. Deşi aceasta e o eroare, este nobilă sau, cu cuvintele lui Mises, "grandioasă, (...) ambiţioasă, (...) magnifică, (...) îndrăzneaţă".

Scopuri neprecizate: în ordinea extinsă, majoritatea ţelurilor acţiunii nu sunt nici conştiente, nici deliberate

Există un număr de puncte şi întrebări distincte, în majoritate dezvoltări ale ideii declarate adineaori, care ajută să se înţeleagă mai clar cum acţionează laolaltă aceste chestiuni.

În primul rând, se pune întrebarea: *cum apar cu adevărat cunoştinţele noastre*. Majoritatea cunoştinţelor - şi mărturisesc că am avut nevoie de câtva timp pentru a recunoaşte acest lucru - se obţin nu din observaţie sau experienţă imediată, ci prin procesul continuu de a cerne o tradiţie învăţată, care necesită recunoaşterea individuală şi respectarea tradiţiilor morale nejustificabile în termenii canoanelor teoriilor tradiţionale ale raţionalităţii. Tradiţia este produsul unui proces de selecţie dintre convingerile iraţionale - sau, mai bine zis, "nejustificate" care, fără ştirea sau intenţia cuiva, au contribuit la proliferarea celor ce le-au urmat (fără nici o relaţie necesară cu motivele - cum ar fi, de exemplu, motivaţiile religioase - pentru care sunt urmate). Procesul de selecţie care a dat contur datinilor şi moralităţii poate ţine seamă de mai multe circumstanţe faptice decât pot percepe indivizii şi, în consecinţă, tradiţia este în unele privinţe superioară raţiunii omeneşti, sau "mai înţeleaptă" decât ea (vezi capitolul unu). Această descoperire decisivă poate fi recunoscută şi de *cei mai* critici raţionalişti.

În al doilea rând, şi strâns legată de aceasta, apare întrebarea formulată anterior cu privire la ce anume este cu adevărat decisiv, în selecţia evoluţionistă a regulilor de conduită. Efectele imediat percepute ale acţiunilor asupra cărora tind să se concentreze omenii sunt destul de neimportante pentru acest capitol; mai degrabă, selecţia se face în conformitate cu consecinţele deciziilor călăuzite de regulile de conduită pe termen lung - acelaşi termen lung pe care îl luase în derâdere Keynes (1971, *C.W.*:IV, 65). Aceste consecinţe depind - aşa cum s-a argumentat mai sus şi s-a discutat din nou mai jos - în primul rând de regulile proprietăţii şi ale contractului care asigură domeniul personal al individului. Hume observase deja acest lucru, scriind că regulile "nu sunt derivate din nici o utilitate sau avantaj pe care l-ar avea de dobândit persoana *particulară* sau publicul, de pe urma beneficierii de un bun *particular*" (1739/1886:II, 273). Oamenii nu prevedeau avantajele regulilor înainte de a le adopta, deşi unii oameni au devenit treptat conştienţi de ceea ce

datorează întregului sistem.
Afirmaţia noastră anterioară, că tradiţiile dobândite servesc ca "adaptări la necunoscut", trebuie să fie înţelese în sensul literal al cuvântului. Adaptarea la necunoscut este cheia oricărei evoluţii, iar totalitatea evenimentelor la care ordinea modernă de piaţă se adaptează încontinuu este întradevăr necunoscută tuturor. Informaţiile pe care indivizii sau organizaţiile le pot folosi pentru a se adapta la necunoscut sunt obligatoriu parţiale şi se transmit cu ajutorul semnalelor (de exemplu, preţurile) prin lungi canale de indivizi, fiecare persoană comunicând mai departe, sub formă modificată, o combinaţie de fluxuri de semnale abstracte ale pieţei. Cu toate acestea, *întreaga structură a activităţilor tinde să se adapteze, prin aceste semnale parţiale şi fragmentare, la condiţii neprevăzute şi necunoscute de nici un individ* , chiar dacă respectiva adaptare nu este niciodată perfectă. Din acest motiv, structura supravieţuieşte, şi tot ce aceea supravieţuiesc şi prosperă oamenii care se folosesc de ea.
Nu pot exista înlocuitori planificaţi deliberat pentru un asemenea proces auto-ordonator de adaptare la necunoscut. Nici motivul şi nici "bunătatea naturală" înnăscută nu pot duce omul în acea direcţie, ci numai amarnica necesitate de a se supune unor reguli care nu-i plac, în scopul de a le rezista grupurilor concurente care începuseră deja să se extindă fiindcă se împiedicaseră mai dinainte de asemenea reguli.
Dacă am fi clădit cu deliberare sau am fi conturat în mod conştient structura acţiunilor omeneşti, nu ne-ar rămâne decât să-i întrebăm pe indivizi de ce au interacţionat cu o structură anume. Câtă vreme, de fapt, cercetătorilor specializaţi, chiar şi după generaţii întregi de efort, le este extrem de dificil să explice asemenea chestiuni şi nu pot cădea de acord asupra cauzelor sau efectelor unor evenimente patriculare. Curioasa sarcină a economiei constă în a le demonstra oamenilor cât de puţin ştiu de fapt despre ceea ce-şi imaginează că pot proiecta.

Pentru mintea naivă care poate concepe ordinea numai ca produs al unui aranjament deliberat, ar putea să pară absurd că, în condiţii complexe, ordinea şi adaptarea la necunoscut se pot realiza mai eficient prin decizii descentralizate şi că o divizare a autorităţii va extinde efectiv posibilităţile ordinii de ansamblu. Totuşi, o asemenea descentralizare duce de fapt la luarea în calcul a mai multor informaţii. Acesta e principalul motiv pentru a respinge cerinţele raţionalismului constructivist. Din acelaşi motiv, numai diviziunea modificabilă a puterii de a dispune împărţirea unor resurse aparte printre mai mulţi indivizi capabili efectiv de a hotărî asupra folosirii acestora - o diviziune obţinută prin intermediul libertăţii personale şi a proprietăţii individuale - face posibilă cea mai completă exploatare a cunoştinţelor dispersate.
O mare parte din informaţiile aparte pe care le posedă un individ oarecare se pot folosi numai în măsura în care el însuşi îşi poate folosi propriile decizii. Nimeni nu-i poate comunica altcuiva tot ceea ce ştie, întrucât multe dintre informaţie pe care el însuşi le poate folosi ies la lumină numai în cadrul procesului de a pregăti planuri de acţiune. Asemenea informaţii vor fi evocate în timp ce individul lucrează la sarcina anume pe care şi-a asumat-o, în condiţiile în care se află, cum ar fi relativa penurie de materiale diverse la care are acces. Numai astfel poate descoperi individul ce anume să caute, iar cele care îl ajută să facă acest lucru sunt reacţiile celorlalţi faţă de ceea ce descoperă în propriile lor medii ambiante. Problema generală nu constă numai în a se folosi de cunoştinţele date, ci şi de a descoperi cât de multe informaţii merită să caute în condiţiile existente.
Adeseori, se obiectează că instituţia proprietăţii este egoistă, prin faptul că le aduce beneficii numai celor care posedă anumite bunuri proprii, şi că a fost într-adevăr "inventată" de unele

persoane care, odată ce au dobândit unele posesiuni individuale, le-au dorit pentru uzul lor exclusiv, protejându-le de alţii. Asemenea idei, care se află, desigur, la baza resentimentelor lui Rousseau şi a alegaţiei sale că "jugul" nostru a fost impus în virtutea unor interese egoiste şi exploatatoare, nu reuşesc să ţină seamă de faptul că proporţiile produsului nostru de ansamblu sunt atât de mai numai fiindcă putem, prin schimbul de piaţă al proprietăţii aflate în posesie individuală, să folosim cunoştinţe dispersate larg despre anumite fapte, pentru a aloca resursele posedate individual. Piaţa este singura metodă cunoscută de a furniza informaţii care le dau indivizilor posibilitatea de a judeca avantajele comparative ale diferitelor modalităţi de folosire a resurselor despre care au cunoştinţe imediate şi printr-a căror întrebuinţare, cu sau fără intenţie, servesc necesităţilor unor indivizi îndepărtaţi şi necunoscuţi. Aceste cunoştinţe sunt *esenţialmente* dispersate şi nu există nici o posibilitate de a fi întrunite la un loc şi transmise unei autorităţi însărcinate cu misiunea de a crea în mod deliberat ordinea.

Prin urmare, instituţia proprietăţii individuale nu este egoistă, nici nu a fost şi nici nu ar fi putut să fie "inventată" pentru a impune voinţa posesorilor-proprietari asupra celorlalţi. Mai degrabă, ea este în general benefică, prin faptul că transferă ghidarea producţiei din mâinile câtorva indivizi care, indiferent ce pretind, au cunoştinţe limitate, spre un proces, ordinea extinsă, care foloseşte la maximum cunoştinţele tuturor, astfel dându-le de câştigat şi celor ce nu deţin nici pe departe atâtea proprietăţi ca aceia care le au.

Libertatea tuturor în condiţiile legii nu presupune nici ca *toţi* să poată deţine proprietate individuală, ci ca *mulţi* oameni să aibă. Eu unul aş preera, cu siguranţă, să fiu neîmproprietărit într-o ţară în care mulţi alţii au proprietăţi, decât să trebuiască să trăiesc undeva unde toate valorile materiale de află în "proprietate colectivă" şi sunt atribuite de către autorităţi unor utilizări concrete.

Dar acest argument e contestat, ridiculizat chiar, ca scuză egoistă a claselor privilegiate. Intelectualilor, gândind în termenii proceselor cauzale limitate pe care au învăţat să le interpreteze în domenii ca acela al fizicii, le e uşor să-i convingă pe muncitorii manuali că hotărârile egoiste ale proprietarilor individuali ai capitalului - şi nu procesul de piaţă propriu-zis - folosesc ocazii larg dispersate şi fapte relevante în continuă schimbare. Într-adevăr, întregul proces al calculului în termenii preţurilor de piaţă a fost uneori chiar reprezentat ca parte dintr-o manevră oneroasă din partea posesorilor de capital pentru a ascunde modul cum exploatau muncitorii. Dar asemenea replici nu reuşesc nici pe departe să abordeze argumentele şi faptele deja repetate: *un oarecare corp ipotetic de fapte obiective nu le este mai disponibil capitaliştilor pentru a manipula întregul decât le e la îndemână administratorilor cu care ar dori socialişti să-i înlocuiască*. Asemenea fapte obiective pur şi simplu nu există şi nu îi stau la dispoziţie nimănui.

În al treilea rând, există o *diferenţă între regulile de conduită, pe de o parte, şi cunoştinţele despre ceva, pe de altă parte* (deosebire indicată de felurile persoane în diverse moduri - de exemplu, de către Gilbert Ryle, care a distins între "a şti cum" şi "a şti că" (1945-46:1-16; 1949). Obiceiul de a urmări regulile de conduită este o capacitate complet diferită de cunoaşterea faptului că propriile noastre acţiuni vor avea efecte de anumite genuri. Această conduită trebuie să fie văzută aşa cum e, şi anume facultatea de a ne integra în, sau a ne alinia cu un sistem de a cărui existenţă însăşi nici nu putem fi conştienţi şi despre ale cărui ramificaţii nu avem aproape nici o cunoştinţă. Majoritatea oamenilor pot, în fond, să recunoască diverse sisteme diferite de conduită şi să se adapteze acestora, fără a le putea explica sau descrie. Astfel, modul cum reacţionăm faţă de evenimentele percepute n-ar fi determinat obligatoriu de cunoaşterea efectelor propriilor acţiuni, căci adeseori nu aveam şi

nici nu putem avea asemenea cunoştinţe. Dacă nu le putem avea, nu mai rămâne nimic raţional în pretenţia că *ar trebui* să le avem; şi, într-adevăr, ar trebui să fim mai săraci dacă faptele noastre s-ar ghida exclusiv după cunoştinţele limitate pe care le avem despre asemenea efecte.

Formarea prealabilă a unei ordini sau configuraţii într-un creier sau minte nu numai
> că *nu* e o metodă superioară de a asigura o ordine, ci e chiar inferioară. Căci ea trebuie întotdeauna să facă parte din sistemul general în care se pot reflecta unele trăsături ale sistemului mai amplu. Cât de puţin poate creierul omenesc să se auto-explice vreodată pe deplin (Hayek, 1952:8.66-8.86), acest creier are posibilitatea de a clarifica sau a prezice rezultatul interacţiunii unui număr mai mare de creiere omeneşti.

În al patrulea rând, există importantul aspect că *o ordine care provine din deciziile separate ale mai multor indivizi pe bază de informaţii diferite nu poate fi determinată pe o scară comună a importanţei relative a scopurilor diferite.* Acest lucru ne apropie de problema utilităţii marginale, o chestiune importantă, a cărei dezbatere o vom amâna până în capitolul şase. Aici, însă, e locul potrivit să discutăm în linii mari despre avantajele diferenţierii pe care o face posibilă o ordine extinsă. Libertatea implică dreptul de a fi diferit - de a avea propriile scopuri, în propriul domeniu; şi totuşi, pretutindeni, nu numai în afacerile omeneşti, ordinea presupune şi diferenţierea între elemente. O asemenea diferenţiere se poate restrânge numai la poziţia local sau temporală a elementelor sale, dar o ordine nu poate prezenta nici un interes, dacă diferenţele nu sunt mai mari decât atât. Ordinea este dezirabilă nu pentru a le ţine pe toate la locul lor, ci pentru a genera noi puteri care altminteri nu ar exista. Gradul de ordonare - noile puteri pe care le creează şi le conferă ordinea - depinde mai mult de diversitatea elementelor, decât de poziţia lor temporală sau locală.
Ilustrările acestui principiu se găsesc pretutindeni. Să ne gândim cum a favorizat evoluţia genetică unica prelungire a copilăriei şi adolescenţei omenirii, întrucât aceasta a făcut posibilă o extrem de mare diversitate şi, prin urmare, o intensă accelerare a evoluţiei culturale şi mai rapidă înmulţire numerică a speciei *homo*. Deşi diferenţele determinate biologic dintre oamenii individuali sunt, probabil, mai mici decât acelea dintre unele animale domesticite (în special câinii), această îndelungată perioadă de învăţare le acordă indivizilor mai mult timp să se adapteze la ambianţele particulare şi să absoarbă diferitele tendinţe ale tradiţiilor în contextul cărora s-au născut. Diversităţile de îndemânare care fac posibilă diviziunea muncii şi, odată cu ea, apariţia ordinii extinse, se datorează în mare măsură acestor diverse curente ale tradiţiilor, încurajate de deosebirile din profunzime între talentele şi preferinţele înnăscute. Mai mult, ansamblul tradiţiilor este incomparabil mai complex decât l-ar putea cuprinde o minte individuală, astfel încât nu se poate transmite decât dacă are la dispoziţie un mare număr de indivizi diferiţi, care să-i absoarbă diversele porţiuni. Avantajul diferenţierii individuale este cu atât mai mare, cu cât face ca grupurile numeroase să fie mai eficiente.
Astfel, deosebirile dintre indivizi măresc puterea grupului colaborator mai presus de suma eforturilor individuale. Cooperarea sinergetică aduce în joc talente distinctive care ar fi rămas nefolosite dacă posesorii lor ar fi fost nevoiţi să se lupte de unii singuri pentru a-şi câştiga existenţa. Specializarea eliberează şi încurajează dezvoltarea câtorva indivizi ale căror contribuţii distinctive poate fi de ajuns pentru a le oferi un mijloc de subzistenţă sau chiar a depăşi contribuţiile pe care şi le aduc alţii la totalul general. Civilizaţia, conform

celebrei expresii a lui Wilhelm von Humboldt pe care Stuart Mill a plasat-o pe pagina de titlu a eseului său *On Liberty*[22], se bazează pe "dezvoltarea omenească în diversitatea ei cea mai bogată".

Cunoştinţele care joacă, probabil, rolul principal în această diferenţiere - departe de a fi cunoştinţele unei fiinţe omeneşti anume, necum acelea ale unui supra-creier diriguitor - iau naştere în cadrul unui proces de interacţiune experimentală între convingerile larg dispersate, diferite şi chiar conflictuale ale milioanelor de indivizi care comunică între ei. În consecinţă, inteligenţa crescândă manifestată de om nu se datorează atât creşterilor de cunoştinţe personale ale indivizilor, cât procedurilor de combinare între informaţii diferite şi dispersate care, la rândul lor, generează ordinea şi măresc productivitatea.

Astfel, dezvoltarea diversităţii constituie o componentă importantă din evoluţia culturală, iar o mare parte din valoarea individului faţă de ceilalţi se datorează diferenţelor dintre el şi ei. Importanţa şi valoarea ordinii vor creşte odată cu diversitatea elementelor, câtă vreme ordinea mărită, la rândul ei, năreşte valoarea diversităţii, astfel ordinea cooperării umane devenind extensibilă la nesfârşit. Dacă situaţia ar fi altfel, dacă, de exemplu, toţi oamenii ar fi la fel şi nu s-a putea deosebi unii de ceilalţi, diviziunea muncii n-ar mai avea nici un rost (decât, poate, între persoane din localităţi diferite), coordonarea eforturilor nu ar prezenta decât avantaje minime, iar crerea unei ordini sau puteri de mare magnitudine n-ar mai avea nici o perspectivă.

Astfel, indivizii au fost nevoiţi să se diferenţieze înainte de a putea fi liberi să se combine în structurile complexe ale cooperării. Mai mult, a trebuit să se combine în entităţi cu caractere distincte: nu numai o sumă, ci o structură, în unele privinţe analogă cu un organism, iar în câteva sensuri importante diferită de aşa ceva.

În al cincilea rând, se ridică întrebarea: *unde, deci, în prezenţa tuturor acestor dificultăţi şi obiecţii, apare cererea de a restrânge activităţile cuiva în urmărirea deliberată a scopurilor cunoscute şi perceptibil benefice.* Este vorba, în parte, de o rămăşiţă din micro-etica instinctuală şi prudentă a micii bande, unde scopurile percepute asociat se dirijau spre necesităţile vizibile ale tovarăşilor cunoscuţi personal (mai exact spus, solidatirarea şi altruismul). Am afirmat anterior că, în cadrul unei ordini extinse, solidaritatea şi altruismul sunt posibile numai într-un mod limitat, în cadrul unor sub-grupe, şi că restrângerea comportării grupului în ansamblu faţă de o asemenea acţiune ar contraveni coordonării între eforturile membrilor săi. Odată ce majoritatea activităţilor productive ale membrilor unui grup cooperator transcend gama percepţiei individuale, vechiul impuls de a urma instinctele altruiste înnăscute stânjeneşte efectiv formarea ordinilor mai extensive.

În scopul de a inculca o conduită benefică şi pentru ceilalţi, toate sistemele de moralitate laudă, evident, atitudinile altruise; dar întrebarea care se pune este cum se poate realiza acest lucru. Bunele intenţii nu sunt de ajuns - ştim cu toţii ce drum aştern. Îndrumarea strict după efectele pozitive perceptibile asupra altor persoane particulare este insuficientă pentru ordinea extinsă şi chiar ireconciliabilă cu aceasta. Morala pieţei ne îndeamnă să îi favorizăm pe alţii nu având intenţia de a o face, ci determinându-ne să acţionăm într-un mod care, oricum, va avea tocmai acest efect. Ordinea extinsă *ocoleşte* ignoranţa individuală (astfel, adaptându-ne de asemenea şi la necunoscut, după cum am discutat mai sus) într-un mod de care numai bunele intenţii în sine nu sunt capabile - şi, prin urmare, face ca eforturile noastre să devină altruiste prin efectele lor.

Într-o ordine care profită de productivitatea mărită a diviziunii extinse a muncii, individul

---

[22] - "Despre libertate" (n.tr.)

nu mai poate şti ale cui nevoi le servesc sau ar trebui să le servească eforturile lui, sau care vor fi efectele acţiunilor sale asupra acelor persoane necunoscute care îi consumă produsele, sau alte produse la care a contribuit şi el. Astfel, omului îi devine literalmente imposibil să-şi dirijeze altruist eforturile. În măsura în care încă îi mai putem numi motivaţiile altruiste, prin faptul că ele în cele din urmă rezultă în beneficii ale altora, acest lucru se va întâmpla nu pentru că individul urmăreşte sau intenţionează să slujească necesităţile concrete ale celorlalţi, ci fiindcă respectă regulile abstracte. "Altruismul" nostru, în acest nou sens al cuvântului, este foarte diferit de altruismul instinctual. Acţiunea nu mai devine bună sau readin cauza scopului urmărit, ci dintr-a regulilor aplicate. Observând aceste reguli, în vreme ce ne orientăm majoritatea eforturilor spre a ne câştiga existenţa, căpătăm posibilitatea de a dărui beneficii mai presus de raza cunoştinţelor noastre concrete (şi totuşi, în acelaşi timp, nu suntem împiedicaţi prin nimic să folosim orice câştig suplimentar tot pentru a ne gratifica dorinţa instinctivă de a face bine în mod vizibil). Toate aceste idei sunt perturbare de abuzarea sistematică a sociobiologilor de termenul "altruist".

Se mai poate menţiona şi o altă explicaţie a cerinţei ca acţiunile individului să se restrângă la urmărirea deliberată a ţelurilor benefice cunoscute. Cerinţa provine nu numai din instinctul arhaic şi neinstruit, ci şi dintr-o caracteristică aparte a acelor intelectuali care o promovează - o trăsătură întru totul de înţeles, care totuşi continuă să acţioneze împotriva sa însăşi. Intelectualii sunt deosebit dedornici să ştie în ce scop final se vor folosi "copiii lor de creier", cum îi numes ei, şi astfel de procupă pasional de soarta ideilor lor, ezitând mult mai mult să-şi elibereze gândurile de sub control decât o fac muncitorii manuali cu produsele lor materiale. Această reacţie îi face adesea pe oamenii cu înalte studii să ezite când e vorba de a se iuntegra în procesele de schimb, procese care invocă munca pentru scopuri imperceptibile, într-o situaţie unde singurul rezultat *identificabil* al eforturilor lor, dacă există, poate consta într-adevăr în profitul altcuiva. Muncitorul manual presupune imediat că îl priveşte cel mult pe patronul său, eventual, ce nevoi va satisface finalmente produsul muncii lui. Dar locul muncii intelectuale individuale în *produsul* multor intelectuali care interacţionează într-un lanţ de servicii sau idei va fi mult mai greu identificabil. Faptul că oamenii mai cultivaţi sunt mai şovăitori în a se supune unei direcţii neinteligibile - cum e piaţa (în pofida referirilor lor la "piaţa ideilor") - are astfel rezultatul (tot neintenţionat) de a tinde să se spună tocmai lucrului care (fără ca ei s-o înţeleagă) le va mări utilitatea faţă de semenii lor.

Această ezitare ajută în continuare să se explice şi ostilitatea resimţită de intelctuali faţă de ordinea de piaţă, precum şi o parte din susceptibilitatea lor la socialism. Poate că această ostilitate şi susceptibilitate ar scădea dacă asemenea persoane ar înţelege mai bine rolul jucat în întreaga viaţă de sistemele ordonatoare abstracte şi spontane, cum fără îndoială că s-ar întâmpla dacă dacă ar fi mai bine informaţi despre evoluţie, biologie şi economie. Dar, când sunt confruntaţi cu informaţii din aceste domenii, intelectualii adeseori refuză să asculte, sau măcar să se gândească să accepte existenţa unor entităţi complexe despre a căror funcţionare mintea noastră nu poate avea decât cunoştinţe abstracte. Căci simplele cunoştinţe abstracte despre structura generală a unor asemenea entităţi sunt insuficiente pentru a ne da posibilitatea de a le "clădi" literalmente (adică, de a le asambla din piesele cunoscute), sau de a prezice forma aparte pe care o vor dobândi. În cel mai bun caz, ele pot indica în ce condiţii generale se vor forma multe dintre aceste ordini şi sisteme, condiţii pe care uneori le putem crea. Acest gen de problemă îi este familiar chimistului preocupat de fenomene similar de complexe dar, de obicei, nefamiliar tipului de savant deprins să explice totul în termenii legăturilor simple dintre câteva evenimente observabile. Rezultatul este acela că asemenea persoane sunt tentate să interpreteze animist structurile mai complexe, ca

rezultat al planului anterior, şi să suspecteze cine ştie ce manevre secrete şi necistite - vreo conspiraţie, eventual a unei clase "dominante" - la baza "planului" ai cărui ticluitori nu sunt de găsit nicăieri. Acest lucru, la rândul său, ajută să se întărească ezitarea iniţială de a renunţa la controlul asupra propriilor lor produse, într-o ordine de piaţă. Pentru intelectuali în general, sentimentul de a fi simple instrumente ale unor forţe de piaşă ascunse, fie şi impersonale, apare aproape ca o umilinţă personală.
Evident, nu le-a trecut prin minte că acei capitalişti suspectaţi de a dirija totul nu sunt, în fond, decât tot nişte unelte ale unui proces impersonal, la fel de inconştienţi de scopurile şi efectele finale ale acţiunilor lor, preocupaţi doar la un nivel mai înalt - şi, prin urmare, pe o arie mai extinsă - de evenimentele din structura de ansamblu. Mai mult, ideea că întrebarea privitoare la faptul că îndeplinirea propriilor lor scopuri depinde de activităţile unor *asemenea* oameni - oameni preocupaţi exclusiv de mijloace - este pentru intelectuali, în sine, o blasfemie.

Ordonarea necunoscutului

Din nefericire, limbii engleze îi lipseşte un cuvânt popular aflat la îndemâna germanilor - şi anume, *Machbarkeit*. Mă întreb uneori dacă nu s-ar putea sluji o cauză nobilă născocind un termen englezesc echivalent, *"makeability" - "manufacturability"*[23] nu sună prea bine (iar cel folosit de mine, "constructivism", ar fi cam greu să se redea prin "construibil") - pentru a descrie ideea pe care am privit-o, examinat-o şi contestat-o de-a lungul acestui capitol şi al celui anterior: aceea că tot ceea ce s-a produs prin evoluţie ar fi reuşit mai bine dacă se realiza cu ajutorul ingeniozităţii omeneşti.
Această opinie nu stă în picioare. Căci, de fapt, nu putem crea o ordonare a necunoscutului *decât făcându-l să se ordoneze de la sine*. Tratând cu mediul înconjurător fizic, uneori putem să ne realizăm într-adevăr scopurile bazându-ne pe forţele auto-ordonatoare ale naturii, dar nu prin încercări deliberate de a aranja elementele în ordinea pe care dorim să şi-o asume. De exemplu, aşa se întâmplă când iniţiem procese care produc cristale sau noi substanţe chimice (vezi subcapitolul precedent şi, de asemenea, Anexa C). În chimie şi cu atât mai mult în biologie, trebuie să folosim procesele cu auto-ordonare în măsură mereu crescândă; le putem crea condiţiile în care să opereze, dar nu putem determina ce se va întâmpla cu un element anume. Majoritatea compuşilor chimici sintetici nu sunt "construibili", în sensul de a-i putea crea plasând elementele componente individuale la locurile potrivite. Tot ce putem face e să le declanşăm formarea.
Un procedeu similar trebuie aplicat pentru a iniţia procesele care vor coordona acţiunile individuale transcendente observaţiei noastre. În scopul de a declanşa auto-formarea anumitor structuri abstracte ale relaţiilor inter-personale, avem nevoie să asigurăm contribuţia unor condiţii foarte generale, iar apoi să lăsăm fiecare element individual să-şi găsească propriul loc în ordinea mai amplă. Maximum ce putem face pentru a ajuta procesul constă în a admite numai elementele care se supun regulilor necesare. Această limitare a puterilor noastre creşte obligatoriu odată cu complexitatea structurii căreia dorim să-i dăm fiinţă.
Un individ care se găseşte într-un anume punct al unei ordini extinse unde nu îi este cunoscut decât mediul ambiant imediat poate aplica acest sfat în propria lui situaţie. Poate avea nevoie să înceapă prin a încerca încontinuu să sondeze dincolo de limitele vizibilului, în scopul de a stabili şi menţine comunicarea care creează şi întreţine ordinea de ansamblu.

---
23 - "Realizabilitate" - "fabricabilitate" (n.tr.)

Mai mult, menţinerea comunicării în cadrul ordinii necesită ca informaţiile dispersate să fie întrebuinţate de mai mulţi indivizi diferiţi, necunoscuţii unii altora, într-un mod care permite ca diversele cunoştinţe ale milioanelor de oameni să alcătuiască o configuraţie exosomatică sau materială. Fiecare individ devine o verigă într-unul din numeroasele lenaţuri de transmisie prin care primeşte semnale ce-i dau posibilitatea de a-şi adapta planurile în funcţie de împrejurări pe care nu le cunoaşte. Astfel, ordinea generală devină expandabilă la nesfârşit, oferind spontan informaţii despre o tot mai mare gamă de mijloace fără a servi exclusiv scopuri particulare.

Am discutat în prealabil câteva aspecte importante ale acestor procese de comunicare, inclusiv piaţa cu necesara şi continua ei variaţie a preţurilor. Nu mai este necesar decât să adăugăm şi să subliniem că, pe lângă faptul de a reglementa producţia curentă de bunuri şi ofertele de servicii, aceleaşi tradiţii şi practici alimentează totodată viitorul; efectele lor se vor manifesta nu numai sub forma unei ordini interlocale, ci şi ca o ordine intertemporală. Acţiunile se vor adapta nu numai faţă de altele, îndepărtate în spaţiu, ci şi în relaţie cu evenimentele situate dincolo de perspectivele de viaţă ale indivizilor care acţionează. Numai un imoralist mărturisit ar putea apăra realmente măsurile strategice sub pretextul că "odată şi-odată, cu toţii vom muri". Căci singurele grupuri care s-au răspândit şi dezvoltat sunt acelea printre care s-a încetăţenit obiceiul de a încerca să asigure cele necesare copiilor şi urmaşilor de mai târziu pe care s-ar putea ca nimeni să nu mai apuce să-i cunoască.

Unele persoane sunt atât de tulburate de efectele odrinii de piaţă, încât pierd din vedere cât de improbabil şi chiar miraculos este ca o asemenea ordine să se găsească prevalând în cea mai mare parte a lumii moderne, o lume în care găsim mii de milioane de oameni lucrând într-un mediu agflat în continuă schimbare, furnizând mijloace de subzistenţă pentru alţii care în marea lor majoritate le sunt necunoscuţi şi în acelaşi timp găsindu-şi împlinirea propriilor dorinţe de a primi ei înşişi bunuri şi servicii produse de oameni la fel de necunoscuţi. Chiar şi în cele mai negre timpuri, circa nouă din zece astfel de oameni îşi vor găsi confirmate aşteptările.
O asemenea ordine, deşi departe de a fi perfectă şi adeseori ineficientă, se poate extinde mai mult decât o poate face orice ordine creată în mod deliberat de om, aşezând elemente nenumărate în locurile "potrivite" alese. Majoritatea defectelor şi ineficienţelor unor asemenea ordini spontane rezultă din tentativele de a interveni sau a le împiedica mecanismele să funcţioneze, sau de a îmbunătăţi detaliile rezultatelor. Astfel de încercări de intervenţie în ordinea spontană rareori duc la rezultate măcar aproximativ asemănătoare cu dorinţele oamenilor, întrucât respectivele ordini sunt determinate de mai multe fapte particulare decât poate cunoaşte o asemenea agenţie de intervenţie. Totuşi, în timp ce ingerinţa deliberată pentru a aplatiza, să zicem, inegalităţile în interesul membrului arbitrar ales al ordinii riscă să prejudicieze funcţionarea întregului, procesul auto-ordonator îi va asigura fiecărui membru arbitrar ales al unui asemenea grup şanse mărite de a alege dintr-o mai largă gamă de posibilităţi disponibile tuturor decât ar putea oferi orice sistem rival.

De ce nu se poate plănui ceea ce nu poate fi cunoscut

Unde ne-au adus discuţiile din ultimele două capitole? Îndoielile pe care le exprima Rousseau faţă de instituţia proprietăţii individuale au pus bazele socialismului şi au continuat să-i influenţeze pe unii dintre cei mai mari gânditori ai secolului nostru. Până şi o personalitate de renumele lui Bertrand Russell a definit libertatea ca "absenţa obstacolelor în

calea realizării dorinţelor noastre" (1940:251). Cel puţin înainte de evidentul eşec economic al socialismului est-european, raţionaliştii de acest gen credeau pe scară largă că o economie planificată central va aduce nu numai "dreptatea socială" (vezi capitolul şapte), ci şi o mai eficientă folosire a resurselor economice. Această concepţie pare, la prima vedere, de o eminentă logică. Se dovedeşte, însă, că omite faptele pe care tocmai le-am trecut în revistă: anume, că totalitatea resurselor care se pot folosi în cadrul unui asemenea plan *pur şi simplu nu pot fi cunoscute de către nimeni* şi, prin urmare, nu se pot controla centralizat.

Cu toate acestea, socialiştii continuă să refuze a privi în faţă obstacolele din calea integrării deciziilor individuale separate într-un sistem comun conceput ca un "plan". Conflictul dintre instinctele noastre, care, de la Rousseau încoace, s-au identificat cu "moralitatea", şi tradiţiile morale care au supravieţuit evoluţiei culturale şi servesc la îngrădirea acestor instincte, este încorporat în separarea actualmente trasată adesea între anumite genuri de filosofie etică şi politică pe de o parte, şi economie pe de altă parte. Problema nu este că ceea ce determină economiştii că ar fi eficient este în consecinţă şi "just", ci că analiştii economici pot elucida utilitatea practicilor considerate până în prezent a fi juste - utilitate din perspectiva oricărei filosofii care priveşte defavorabil suferinţele şi morţile omeneşti care ar urma prăbuşirii civilizaţiei noastre. În consecinţă, este o trădare a grijii pentru ceilalţi să teoretizăm despre "dreapta societate" fără a ţine seama cu atenţie de consecinţele economice ale implementării unor asemenea opinii. Şi totuşi, după şaptezeci de ani de experienţă socialistă, putem spune cu deplină certitudine că majoritatea intelectualilor din afara zonelor - Europa de Est şi Lumea a Treia - unde socialismul a fost încercat continuă să se rezume la a înlătura orice lecţie poate oferi economia, nedorind să se întrebe dacă poate exista sau nu vreun *motiv* pentru care socialismul, oricât de des a fost încercat, nu pare niciodată să reuşească aşa cum *intenţionau* liderii săi intelectuali. Căutarea zadarnică de către intelectuali a unei comunităţi cu adevărat socialiste, care rezultă în idealizarea şi apoi deziluzionarea faţă de un aparent nesfârşit şirag de "utopii" - Uniunea Sovietică, urmată de Cuba, China, Iugoslavia, Vietnam, Tanzania, Nicaragua - ar trebui să sufereze că e posibil ca socialismul să aibă o anume trăsătură care nu se conformează anumitor fapte. Dar asemenea fapte, explicate iniţial de economişti cu peste un secol în urmă, rămân neexaminate de cei care se mândresc cu respingerea raţionalistă de către ei a ideii că pot exista unele fapte care transcend contextul istoric sau prezintă o barieră insurmontabilă în calea dorinţelor omeneşti.

Între timp, printre aceia care, în tradiţia lui Mandeville, Hume şi Smith, au studiat totuşi economie, a apărut treptat nu numai o înţelegere a proceselor de piaţă, ci şi o virulentă critică la adresa posibilităţii de a le substitui cu socialismul. Avantajele acestor proceduri de piaţă erau atât de contrare aşteptărilor, încât nu se puteau explica decât retrospectiv, prin analizarea acestei formaţiuni spontane însăşi. Când s-a procedat astfel, a ieşit la iveală că orice control descentralizat asupra resurselor, efectuat prin intermediul proprietăţii individuale, duce la generarea şi folosirea mai multor informaţii decât e posibil sub o direcţie centralizată. Ordinea şi controlul extinse dincolo de perspectiva imediată a oricărei autorităţi centrale se pot realiza prin dirijism centralizat numai dacă, în opoziţie cu faptele, acei administratori locali care puteau evalua resursele vizibile şi potenţiale erau *de asemenea* informaţi permanent despre continuele schimbări din importanţa relativă a respectivelor resurse şi puteau comunica apoi detalii complete şi exacte pe această temă către autoritatea planificatoare centrală, la timp pentru ca aceasta să le spună ce aveau de făcut în lumina tuturor celorlalte informaţii diferite şi concrete pe care le primise de la alţi administratori regionali şi locali - care le rândul lor, desigur, se găseau în dificultăţi similare de a obţine şi transmite orice asemenea informaţii.

Odată ce înţelegem în ce ar consta sarcina unei asemenea autorităţi centrale de planificare, devine clar că ordinele pe care ar trebui să le emită nu s-ar putea baza pe informaţiile considerate importante de către administratorii locali, ci doar să fie determinate prin tratative directe între indivizii sau grupurile care controlează agregate de mijloace delimitate clar. Supoziţia ipotetică, folosită îndeobşte în descrierile teoretice ale procesului de piaţă (descrieri făcute de oameni care de obicei nu au intenţia să susţină socialismul) în sensul că toate faptele (sau "parametrii") de acest gen pot fi presupuse a se cunoaşte de către teoreticianul care explică, întunecă perspectiva şi, în consecinţă, produce curioasele amăgiri care ajută la susţinerea diverselor forme de gândire socialistă.

Ordinea economiei extinse este şi poate fi formată numai printr-un proces complet diferit - dintr-o metodă evoluată de comunicare ce dă posibilitatea de a se transmite nu o multitudine infinită de rapoarte despre fapte particulare, ci doar anumite proprietăţi abstracte ale mai multor condiţii aparte, cum ar fi preţurile concurenţiale, care trebuie să fie puse în corespondenţă reciprocă pentru a realiza ordinea de ansamblu. Acestea comunică diferitele rate de substituţie sau echivalenţă pe care părţile implicate le găsesc circulând între feluritele bunuri şi servicii ale căror utilizări le coordonează. Anumite cantităţi din cutare obiecte se pot dovedi echivalente sau substitute posibile mutuale, fie pentru a satisface necesităţi omeneşti aparte, fie pentru a produce, direct sau indirect, mijloacele de satisfacere a acestora. Oricât ar părea de surprinzător că există cât de cât un asemenea proces, şi cu atât mai puţin că a luat finţă prin selecţie evoluţionistă fără a fi fost proiectat cu deliberare, nu cunosc nici un efort de refutare a afirmaţiei sau discreditare a procesului în sine - decât dacă se consideră astfel simplele declaraţii în sensul că toate faptele pot, cumva, să fie cunoscute de o oarecare autoritate planificatoare centrală - vezi, în acest sens, şi discuţiile despre calculul economic, în Babbage (1832), Gossen (1854/1889/1927), Pierson (1902/1912), Mises (1922/81), Hayek (1935), Rutland (1985), Roberts (1971).

Într-adevăr, întreaga idee de "control central" este confuză. Nu există şi nici n-ar putea exista vreodată o singură minte directoare în acţiune; întotdeauna va exista un soi de consiliu sau comitet însărcinat cu conceperea unui plan de acţiune pentru o anumită întreprindere. Deşi membrii individuali pot, ocazional, să-i convingă pe ceilalţi, citând anumite informaţii care le-au influenţat opiniile, concluziile organizaţiei în general nu se vor baza pe cunoştinţe comune, ci pe consensul între părerile bazate pe informaţii diferite. Fiecare cunoştinţă cu care contribuie o persoană va tinde s-o determine pe o alta să-şi amintească alte fapte de a căror relevanţă a devenit conştientă numai prin faptul de a i se fi vorbit despre alte împrejurări pe care nu le cunoştea. În consecinţă, un asemenea proces continuă să facă uz de cunoştinţe disparate (astfel, simulând tranzacţiile, deşi într-un mod extrem de ineficient, caracterizat de obicei prin absenţa competiţiei şi scăderea acreditării), în loc să unifice cunoştinţele unui număr de persoane. Membrii grupului îşi vor putea comunica unii altora câteva dintre motivele lor distincte; vor comunica în primul rând concluzii extrase din cunoştinţele individuale respective despre problemele în discuţie. Mai mult, doar rareori circumstanţele vor fi într-adevăr aceleaşi pentru persoanele diferite care analizează o situaţie comună - cel puţin în măsura în care este vorba de un sector al ordinii extinse şi nu doar de un grup mai mult sau mai puţin auto-conţinut.

Poate că cea mai concludentă ilustrare a imposibilităţii de alocare deliberat "raţională" a resurselor într-o ordine economică extinsă fără îndrumarea preţurilor formate în pieţele concurenţiale o reprezintă problema alocării actualei rezerve de capital lichid printre toţi utilizatorii diferiţi astfel încât să mărească produsul final. Problema constă esenţialmente în cât de mult din prezentele resurse productive disponibile se pot economisi pentru viitorul mai îndepărtat, în relaţie cu necesităţile de azi. Adam Smith era conştient de caracterul

reprezentativ al acestei chestiuni atunci când, referindu-se la problema cu care se confrunta un proprietar individual de asemenea capital, a scris: "Care este specia de industrie internă pe care o poate angaja capitalul său, şi al cărei produs are şanse să fie de cea mai mare valoare, este evident că poate judeca mai bine fiecare individ, în situaţia lui locală, decât orice om de stat sau legiuitor în locul lui" (1776/1976).

Dacă ţinem seama de problema folosirii tuturor mijloacelor disponibile pentru investiţii într-un sistem economic extins, sun o singură autoritate diriguitoare, prima dificultate este că nimeni nu poate cunoaşte nici o asemenea cantitate de capital reunit determinată, disponibilă pentru uzul curent, deşi această cantitate, desigur, este limitată în sensul că efectul de a investi fie mai mult, fie mai puţin decât trebuie va duce la discrepanţe între cererea de felurite bunuri şi servicii. Asemenea discrepanţe nu se vor auto-corija, ci se vor manifesta prin intermediul unora dintre instrucţiunile date de autoritatea coordonatoare, vădite imposibil de executat, fie întrucât unele dintre bunurile necesare nu se găsesc la faţa locului, fie pentru că anumite materiale sau instrumente oferite nu se pot folosi din cauza lipsei de mijloace complementare (unelte, materii prime, mână de lucru). Nici una dintre magnitudinile care trebuie să fie luate în calcul nu se poate aprecia inspectând sau măsurând orice fel de obiecte "date", ci toate vor depinde de posibilităţile dintre care vor avea de ales alte persoane, în lumina cunoştinţelor pe care le posedă la momentul respectiv. O soluţie aproximativă a acestei sarcini va deveni posibilă numai prin interacţiunea celor ce pot estima anumite circumstanţe particulare pe care condiţiile momentului, prin efectele lor asupra preţurilor pieţei, le prezintă ca fiind relevante. "Cantitatea de capital" disponibil astfel dovedeşte, de exemplu, ce se întâmplă atunci când partea de resurse curente folosite la acoperirea nevoilor din viitorul mai îndepărtat este mai mare decât cea de care se pot lipsi oamenii din consumul prezent în scopul de a mări proviziile pentru viitor, altfel spus, disponibilitatea lor de a economisi.

Înţelegerea rolului jucat de transmiterea informaţiei (sau a cunoştinţelor faptice) deschide uşa spre a înţelege ordinea extinsă. Totuşi, aceste probleme sunt foarte abstracte şi deosebit de greu de perceput pentru cei şcoliţi în canoanele raţionalităţii mecaniciste, scientiste şi constructiviste care domină sistemele noastre de învăţământ - şi care, în consecinţă, tind să ignore biologia, economia şi evoluţia. Mărturisesc că am avut nevoie de mult timp de la primul pas, făcut în eseul meu despre "Economie şi cunoaştere" (1936/48), prin recunoaşterea "Competiţiei ca procedură a descoperirii" (1978:179-190) şi eseul despre "Procentajul cunoaşterii" (1978:23-34), pentru a-mi expune teoria despre dispersia informaţiei, de unde decurg concluziile mele despre superioritatea formaţiunilor spontane în comparaţie cu dirijismul central.

ŞASE

MISTERIOASA LUME A COMERŢULUI ŞI A BANILOR

Dispreţul faţă de comercial

Nu toată antipatia pentru ordinea de piaţă derivă din chestiuni de epistemologie, metodologie, raţionalitate şi ştiinţă. Există şi o altă antipatie, mai tenebroasă. Pentru a o înţelege, trebuie să trecem dincolo de aceste zone relativ raţionale, într-un domeniu mai arhaic şi chiar ezoteric: acela al atitudinilor şi emoţiilor deosebit de puternice care apar atunci când activităţile comerciale, banii şi instituţiile financiare sunt discutate de către socialişti - sau întâlnite de către primitivi.

După cum am văzut, afacerile şi comerţul depind adesea într-o proporţie foarte importantă de confidenţialitate, precum şi de cunoştinţe specializate sau individuale. În activităţile comerciale, de exemplu, se riscă mai mult decât propriul timp şi efort, iar informaţiile speciale le dau indivizilor posibilitatea de a-şi judeca şansele, avantajul competitiv, în anumite întreprinderi. Cunoaşterea circumstanţelor speciale merită eforturi numai dacă posesia ei conferă anumite beneficii care să compenseze costul de a o dobândi. Dacă fiecare comerciant ar trebui să dea publicităţii cum şi de unde se obţin mărfuri mai bune sau mai ieftine, astfel încât toţi concurenţii săi l-ar putea imita imediat, aproape că nici n-ar mai merita să-şi piardă timpul angajându-se în activitate - iar câştigurile generate de comerţ n-ar mai apărea niciodată. Mai mult, atât de multe cunoştinţe ale circumstanţelor aparte sunt neformulate, ba chiar greu formulabile (de exemplu, presimţirea unui întreprinzător că un nou produs ar putea avea succes), încât s-ar dovedi imposibil să se dea "publicităţii", înafara considerentelor motivaţionale.

Desigur, acţiunea în conformitate cu ceea ce nu este perceput de tot şi complet precizat dinainte - ceea ce Ernst Mach numea "observabil şi tangibil" - violează cerinţele raţionaliste discutate anterior. Mai mult, ceea ce e intangibil este adesea privit cu neîncredere şi chiar teamă. (Se poate menţiona în treacăt că nu numai socialiştii se tem - fie şi din motive oarecum diferite - de circumstanţele şi condiţiile comerţului. Bernard Mandeville se "cutremura" când era confruntat cu "cea mai înfricoşătoare perspectivă [care] rămâne atunci când reflectăm la eforturile şi hazardurile întâmpinate în străinătate, la vastele mări pe care trebuie să le traversăm, la diferitele climate pe care le avem de îndurat şi la numeroasele naţiuni cărora trebuie să le fim îndatoraţi pentru asistenţa lor" - 1715/1924:I, 356. A deveni conştienţi că depindem în mare măsură de nişte eforturi omeneşti pe care nu le putem cunoaşte sau controla este într-adevăr iritant - pentru cei care se angajează în ele, precum şi pentru cei care se abţin.)

Asemenea neîncrederi şi temeri, încă din antichitate şi în multe părţi ale lumii, i-au făcut pe oamenii de rând ca şi pe gânditorii socialişti să considere comerţul nu numai distinct de producţia materială, nu numai haotic şi superfluu în sine, nu numai o greşeală metodologică, eventual, ci şi suspect, inferior, necinstit şi demn de dispreţ. Pe tot parcursul istoriei, "neguţătorii au fost supuşi dispreţului general şi oprobriului moral. (...) un om care

cumpără ieftin şi vinde scump era în esenţă necinstit (...). Comportamentul negustoresc încălca sistemele de reciprocitate care predominau în cadrul grupărilor primare" (McNeil, 1981:35). Îmi amintec că Eric Hoffer remarca la un moment dat: "Ostilitatea, în special a scribului, faţă de negustor, e la fel de veche ca istoria scrisă."

Există multe motive ale unor asemenea atitudini şi numeroase forme în care se exprimă. Adeseori, în trecutul îndepărtat, comercianţii erau izolaţi de restul comunităţii. Nu numai cu ei se întâmpla acest lucru. Chiar şi unii meşteşugari, în special fierarii, suspectaţi de vrăjitorie din partea agricultorilor şi a păstorilor, erau adesea ţinuţi în afara satului. La urma urmei, fierarii, cu "misterele" lor, nu transformă substanţele materiale? Dar situaţia era şi mai gravă în cazul comercianţilor şi al negustorilor, care activau într-o reţea aflată complet în afara percepţiei şi înţelegerii oamenilor obişnuiţi. Erau angajaţi în ceva comparabil cu o transformare a imaterialului, prin modificarea valorii obiectelor. Cum putea să se schimbe puterea lucrurilor care satisfac nevoile omeneşti, fără a li se schimba şi cantitatea? Comerciantul sau neguţătorul, cel care părea să efectueze asemenea schimbări, stând în afara ordinii activităţilor zilnice văzute, convenite şi înţelese, era de asemenea ostracizat dincolo de ierarhia împământenită a prestigiului şi a respectului. Astfel, negustorii erau desconsideraţi chiar şi de Platon şi Aristotel, cetăţeni ai unui oraş care, pe vremea lor, îi datora comerţului poziţia sa de frunte. Mai târziu, în condiţiile feudalismului, scopurile comerciale au continuat să fie privite cu un respect relativ scăzut, căci negustorii şi meşteşugarii, cel puţin în afara câtorva oraşe mici, depindeau pe-atunci, atât din punct de vedere al mărfurilor cât şi dintr-al siguranţei şi vieţii, de cei ce mânuiau spada şi apărau cu ajutorul ei drumurile. Comerţul se putea dezvolta numai sub protecţia unei clase ce îmbrăţişase profesiunea armelor, ai cărei membri depindeau de calităţile lor fizice, şi care reclama în schimb un înalt respect şi nivel de trai. Asemenea atitudini, chiar şi când condiţiile au început să se schimbe, au tins să dăinuiască oriunde feudalismul persista, sau nu i se opunea o burghezie bogată ori centrele comerciale ale oraşelor cu auto-guvernare. Astfel, nu mai demult de sfârşitul secolului trecut, ni se spunea despre Japonia că "făuritorii de bani erau aproape o clasă de intangibili".

Ostracizarea oamenilor de afaceri devine şi mai uşor de înţeles când ne amintim că activităţile negustoreşti sunt într-adevăr învăluite adeseori în mister. "Misterele negustoriei" însemnau că unii câştigau de pe urma unor cunoştinţe care altora le lipseau, cunoştinţe cu atât mai misterioase cu cât se refereau la datini străine - uneori chiar dezgustătoare - şi pământuri necunoscute: ţări ale legendelor şi ale zvonurilor. "Ex nihilo nihil fit" s-ar putea să nu mai facă parte din ştiinţă (vezi Popper, 1977/84:14; şi Bartley, 1978/675-76), dar continuă să domine bunul simţ. Activităţile care par să sporească avuţia disponibilă, "din nimic", fără creaţiune fizică şi doar prin simpla rearanjare a ceea ce există deja, miros a vrăjitorie.

O influenţă neglijată care întăreşte asemenea prejudecăţi e legată de efortul fizic, activitatea musculară şi "sudoarea frunţii". Forţa fizică şi instrumentele şi armele obişnuite care îi însoţesc adesea folosirea nu sunt numai observabile, ci şi tangibile. Nu au nimic misterios, chiar şi pentru majoritatea oamenilor care duc lipsă de ele. Convingerea că efortul fizic şi capacitatea lui sunt în sine meritorii şi conferă ranguri înalte nu a avut nevoie să aştepte epoca feudală. Ea a făcut parte din instinctul moştenit al micului grup şi a fost păstrată printre fermieri, argicultori, păstori, războinici şi chiar simpli gospodari şi meşteşugari. Oamenii puteau vedea cum contribuia efortul fizic al fermierului sau al artizanului la totalul obiectelor folositoare vizibile - explicând diferenţele de bogăţie şi putere în termenii unor cauze recognoscibile.

Astfel, competiţia fizică a fost introdusă şi apreciată de timpuriu, odată ce omul primitiv s-a

familiarizat, atât în concurenţa pentru conducere cât şi în jocurile de îndemânare (vezi Anexa E) cu moduri de a testa superioritatea vizibilă a puterii. Dar, de îndată ce cunoaşterea - care nu era "deschisă" sau vizibilă - a fost introdusă ca element în competiţie, constând din cunoştinţe străine celorlalţi participanţi şi care multora dintre ei trebuie să li se fi părut a sta dincolo de posibilitatea de posesie, familiaritatea şi sentimentul de cinste au dispărut. O asemenea competiţie ameninţa solidaritatea şi urmărirea scopurilor convenite. Privită din perspectiva ordinii extinse, desigur, reacţia de acest gen ar părea absolut egoistă sau, poate, ca un gen curios de egotism colectiv în care solidaritatea grupului e mai importantă decât bunăstarea indivizilor.

În secolul al nouăsprezecelea, asemenea sentimente continuau să fie viguroase. Astfel, când Thomas Carlyle, care a avut o mare influenţă printre literaţii secolului trecut, a predicat că "numai munca e nobilă" (1909:160), el se referea explicit la efortul fizic, chiar muscular. Pentru Carlyle, la fel ca pentru Karl Marx, munca era adevărata sursă a avuţiei. S-ar putea ca astăzi acest sentiment anume să fie pe cale de dispariţie. Într-adevăr, legătura dintre productivitate şi capacitatea fizică omenească, deşi încă preţuită de instinctele noastre, joace un rol mereu mai mic în realizările omeneşti, câtă vreme puterea se referă mai puţin la forţa fizică şi mai mult la drepturile legale. Desigur, încă nu ne putem descurca fără unii indivizi foarte puternici fizic, dar ei devin doar unul dintre tot mai numeroasele grupuri de specialişti în continuă scădere. Numai printre primitivi continuă să domine cei puternici pe plan fizic.

Oricum ar sta lucrurile, activităţile ca trocul, schimbul şi alte forme de comerţ mai elaborate, organizarea sau direcţionarea activităţilor şi mutaţia privitoare la bunurile de vânzare în acord cu profitabilitatea încă nu sunt considerate *muncă reală*. Multora le rămâne greu de acceptat ideea că înmulţirile cantitative ale rezervelor disponibile de mijloace fizice de subzistenţă şi divertisment depind tot mai puţin de transformarea vizibilă a substanţelor fizice în alte substanţie fizice decât de transferul obiectelor care în consecinţă le schimbă acestora magnitudinile şi valorile relevante. Altfel spus, procesul de piaţă tratează cu obiecte materiale, dar mutarea lor din loc în loc nu pare să le sporească (indiferent de ceea ce se afirmă sau chiar se întâmplă) cantităţile perceptibile. Piaţa transmite informaţii despre ele, nu le produce, iar funcţia crucială îndeplinită de circulaţia informaţiilor scapă atenţiei persoanelor ghidate după mecanisme sau obiceiuri scientiste, care iau drept garantată informaţia faptică legată de obiectele fizice şi desconsideră rolul jucat, în determinarea valorii, de către relativa penurie a diferitelor genuri de obiecte.

Intervine un aspect ironic: şi anume, acela că tocmai cei ce nu se gândesc la evenimentele economice în termeni literalmente materialişti - adică, în termenii cantităţilor fizice ale substanţelor materiale - ci se orientează după calcule în termeni valorici, mai exact spus, prin aprecierea oamenilor faţă de aceste obiecte şi mai ales faţă de acele diferenţe dintre costuri şi preţuri care se numesc profituri, ar trebui în mod normal să fie denunţaţi ca materialişti. Câtă vreme tocmai strădaniile pentru profit sunt cele care le fac posibil oamenilor angajaţi în ele să nu se gândească la necesităţile particulare concrete ale indivizilor cunoscuţi în termenii cantităţilor materiale, ci la cel mai bun mod în care pot contribui la un produs cumulat care rezultă din eforturile separate similare ale unor nenumăraţi alţi indivizi necunoscuţi.

De asemenea, apare aici şi o eroare economică - ideea pe care a propagat-o chiar şi fratele lui Carl Menger, Anton, şi anume aceea că "întregul produs al muncii" derivă în principal din efortul fizic; şi cu toate că aceasta e o veche greşeală, probabil că de răspândirea ei e responsabil atât John Stuart Mill,

cât şi mulţi alţii. Mill a scris în *Principles of Political Economy*[24] (1848, "Despre proprietate", Cartea a II-a, capitolul I, subcapitolul 1; *Works*[25], II:260) că, în vreme ce "legile şi condiţiile de producţie a avuţiei prezintă caracterul de adevăruri fizice", distribuţia e "numai o problemă a instituţiilor omeneşti. Odată ce obiectele există, omenirea, la nivel individual sau colectiv, poate face cu ele ce vrea", de unde a tras concluzia că "societatea poate supune această distribuire a avuţiei tuturor regulilor pe care le poate gândi". Mill, care are aici în vedere mărimea produsului ca problemă strict tehnologică, independentă de distribuţie, trece cu vederea peste dependenţa de mărime a *folosirii* posibilităţilor existente, care este o problemă economică, nu tehnologică. Metodelor de "distribuţie", deci de determinare a preţurilor, le datorăm faptul că produsul este atât de mare cât e. Ceea ce se poate împărţi depinde de principiul după care e organizată producţia - deci, într-o economie de piaţă, de tarife şi distribuţie. E pur şi simplu o greşeală să se conchidă că "odată ce obiectele există" suntem liberi să facem cu ele ce vrem, *căci ele nu ar exista* dacă indivizii n-ar fi generat informaţii ale preţurilor, asigurându-şi lor înşile anumite cote din total.

Şi mai există încă o eroare. Asemenea lui Marx, Mill a tratat valorile pieţei exclusiv ca efecte, nu şi ca, de asemenea, cauze ale hotărârilor omeneşti. Vom vedea mai târziu, când trecem la discutarea explicită a teoriei utilităţii marginale, cât de inexactă e o asemenea concepţie - şi cât de greşită a fostdeclaraţia lui Mill că "în legile valorii nu există nimic care să-i rămână de clarificat prezentului scriitor sau oricărui altul din viitor; teoria asupra subiectului e completă" (1848:III, I, subcapitolul 1, în *Works*, II:199-200).

Comerţul - considerat sau nu ca muncă reală - nu a adus numai avuţia individuală, ci şi pe cea colectivă, prin eforturi cerebrale mai degrabă decât musculare. Faptul că o simplă trecere de la un posesor la altul duce la un câştig valoric pentru toţi participanţii, că nu trebuie neapărat să însemne câştigul unora pe cheltuiala altora (ceea ce a ajuns să se numească "exploatare"), a fost şi este totuşi dificil de înţeles pe plan intuitiv. Exemplul lui Henry Ford este propus uneori pentru a risipi suspiciunile, pentru a ilustra modul în care strădania spre profit este benefică pentru mase. Este într-adevăr un exemplu revelator, fiindcă în cadrul său putem vedea cu uşurinţă cum un întreprinzător poate ţinti direct spre satisfacerea nevoii perceptibile a unui mare număr de oameni şi cum eforturile lui reuşesc efectiv să ridice nivelul de trai al acestora. Dar exemplul este de asemenea insuficient; căci, în majoritatea cazurilor, efectele creşterii productivităţii sunt prea indirecte pentru a le urmări atât de clar. Un progres în, să zicem, producţia de şuruburi metalice, sau de sfoară, sau de sticlă pentru geamuri, sau de hârtie, îşi va răspândi beneficiile atât de amplu, încât creează o percepţie mult mai puţin concretă a relaţiei dintre cauze şi efecte.

În consecinţa tuturor acestor împrejurări, mulţi oameni continue să găsească faptele intelectuale asociate cu comerţul uşor de scos din calcul, chiar când nu le atribuie vrăjitoriei, sau le consideră dependente de escrocherii, fraude sau înşelătorii viclene. Avuţia obţinută astfel ar părea şi mai puţin legată de orice merit vizibil (de pildă, meritul dependente de efortul fizic) decât era norocul vânătorului sau al pescarului.

---

[24] - "Principii de economie politic_" (n.tr.)

[25] - "Opere" (n.tr.)

Dar dacă avuţia generată prin asemenea "rearanjări" îi nedumerea pe oamenii din popor, activităţile de căutare a informaţiilor de către comercianţi generau o neîncredere cu adevărat semnificativă. Productivitatea transportului implicat în comerţ poate fi de obicei cel puţin parţial înţeleasă de către cei neavizaţi, cel puţin după unele explicaţii răbdătoare. De exemplu, opinia conform căreia comerţul nu face decât să schimbe locul unor obiecte deja existente poate fi uşor corectată atrăgând atenţia că multe lucruri se pot fabrica numai adunând substanţe din locuri foarte îndepărtate între ele. Valoarea relativă a acestor substanţe va depinde nu de atributele componentelor materiale individuale din care constă, ci de cantităţile relative disponibile *laolaltă* în locurile necesare. Astfel, comerţul cu materii prime şi produse semi-finite este o condiţie preliminară pentru creşterea cantităţilor fizice ale multor produse finite care ar putea fi cât de cât fabricate numai mulţumită disponibilităţii (poate în cantităţi mici) a materialelor aduse de la mari distanţe. Cantitatea unui articol anume care se poate produce din resurse găsite într-un loc anume poate depinde de disponibilitatea unei mult mai mici cantităţi dintr-o altă substanţă (ca de pildă mercurul sau fosforul, eventual doar un catalizator) care se poate obţine numai în celălalt capăt al Pământului. Astfel, comerţul creează însăşi posibilitatea producţiei fizice.
Ideea că o asemenea productivitate şi chiar astfel de întruniri ale proviziilor depind şi de o continuă căutare cu succes a unor informaţii larg dispersate şi în continuă schimbare rămâne greu de perceput, oricât de evidentă li s-ar părea acelora care au înţeles procesul prin care comerţul creează şi ghidează producţia fizică atunci când este pilotat de informaţiile despre relativa penurie a unor lucruri diferite în locuri diferite.
Astfel, poate că principala forţă de la baza persistentei antipatii faţă de tratativele comerciale nu este mai mult decât simplă ignoranţă şi dificultate conceptuală. Totuşi, aceste motivaţii sunt accentuate de teama pre-existentă de necunoscut: o frică de vrăjitorie şi de nefiresc, precum şi spaima de cunoaştere propriu-zisă, datând de la originile noastre şi întipărită pentru totdeauna în primele câteva capitole ale Facerii, povestea izgonirii omului din Grădina Edenului. Toate superstiţiile, inclusiv socialismul, se alimentează din această spaimă.

Utilitate marginală vis-à-vis de macro-economie

Frica poate fi puternică, dar este neîntemeiată. Asemenea activităţi, desigur, nu sunt *cu adevărat* de neînţeles. Ştiinţele economice şi biologice, aşa cum am văzut în capitolele precedente, oferă acum explicaţii satisfăcătoare ale proceselor cu auto-organizare, iar în capitolele doi şi trei ale acestei cărţi (vezi şi Hayek, 1973) am schiţat parţial o reconstituire raţională a unora dintre aspectele istorice şi efectele lor benefice în ascensiunea şi răspândirea civilizaţiei.
Schimbul este productiv; măreşte satisfacerea necesităţilor umane, din resursele disponibile. Civilizaţia e atât de complexă - şi comerţul atât de productiv - fiindcă lumile subiective ale indivizilor care trăiesc în lumea civilizată sunt atât de diferite între ele. Paradoxal în aparenţă, diversitatea scopurilor individuale duce la o mai mare putere de a satisface necesităţile generale decât o reuşesc omogenitatea, unanimitatea şi controlul - şi, la fel de paradoxal, lucrurile se întâmplă astfel fiindcă diversitatea le dă oamenilor ocazia să stăpânească şi să dispună de *mai multe* informaţii. Numai o analiză clară a a proceselor de piaţă poate rezolva aceste aparente paradoxuri.
O creştere a valorii - crucială în domeniul schimburilor şi al comerţului - este într-adevăr diferită de creşterile cantitative perceptibile cu ajutorul simţurilor. Creşterea valorică este un fenomen care nu se datorează legilor ce guvernează evenimentele fizice, cel puţin aşa cum

sunt ele înţelese în cadrul modelelor materialiste şi mecaniciste. Valorea indică potenţialele capacităţi ale unui obiect sau ale unei acţiuni de a satisface necesităţile omeneşti şi poate fi apreciată numai cu ajutorul ajustării reciproce, prin schimb, a respectivelor rate (marginale) de substituţie (sau echivalenţă) pe care diverse bunuri sau servicii le au pentru diverşi indivizi. Valoarea nu e un atribut sau o proprietate fizică posedată de lucruri în sine, indiferent faţă de relaţiile lor cu oamenii, ci exclusiv un aspect al acestor relaţii care le dă oamenilor posibilitatea ca, în deciziile lor despre folosirea respectivelor lucruri, să ţină cont de mai bunele ocazii pe care le-ar putea avea alţii pentru întrebuinţarea acestora. Creşterea valorii nu apare decât odată cu scopurile omeneşti şi e relevantă numai în relaţie cu ele. După cum a arătat clar Carl Menger (1871/1981:121), valoarea "este o judecată pe care oamenii economi o fac asupra importanţei bunurilor pe care le au la dispoziţie pentru întreţinerea vieţii şi bunăstării lor." Valoarea economică exprimă gradele schimbătoare ale capacităţii lucrurilor de a satisface unele dintre multiplele scale individuale de scopuri separate.

Fiecare persoană are propria sa ordine aparte pentru a-şi ierarhiza scopurile pe care le urmăreşte. Aceste ierarhizări individuale nu le pot fi cunoscute altora decât parţial sau chiar deloc, şi nici chiar persoana însăşi nu le cunoaşte complet. Eforturile a milioane de indivizi în situaţii diferite, cu posesiuni şi dorinţe diferite, având acces la informaţii diferite despre mijloace, ştiind prea puţin sau chiar nimic unii despre necesităţile particulare ale altora şi urmărind diverse scale de scopuri, se coordonează cu ajutorul sistemelor de schimb. Odată ce indivizii se aliniază reciproc între ei, ia fiinţă un sistem neproiectat al unei ordini mai înalte şi se creează un continuu flux de bunuri şi servicii care îndeplineşte valorile şi aşteptările călăuzitoare ale unui număr de indivizi participanţi remarcabil de mare.

Multitudinea diverselor ierarhii şi scopuri produce o scală comună şi uniformă de valori intermediare sau reflectate ale mijloacelor materiale pentru care concurează respectivele scopuri. Întrucât majoritatea mijloacelor materiale pot fi folosite în multe scopuri diferite de importanţă variabilă, iar mijloacele diverse se por substitui adeseori între ele, valorile finale ale scopurilor ajung să se reflecte într-o singură scară de valori ale mijloacelor - şi anume, cea a preţurilor - care depind de relativa lor raritate şi posibilitatea de schimburi între posesori.

Întrucât schimbarea circumstanţelor faptice necesită adaptarea continuă a scopurilor anumite în slujba cărora trebuie să se atribuie genuri particulare de mijloace, cele două seturi de scări valorice sunt sortite să se modifice în moduri şi ritmuri diferite. Numeroasele ordini de ierarhizare a scopurilor individuale finale, deşi diferite, vor manifesta o anume stabilitate, dar valorile relative ale mijloacelor spre a căror producere se dijirează eforturile acestor indivizi vor fi supuse unor continue fluctuaţii fortuite care nu se pot anticipa şi ale căror cauze vior rămâne neinteligibile pentru majoritatea oamenilor.

Faptul că ierarhia scopurilor e relativ stabilă (reflectând ceea ce mulţi pot considera valoarea lor constantă sau "de durată"), în vreme ce ierarhia mijloacelor fluctuează atât de mult, determină multe persoane idealiste să o preţuiască pe cea dintâi şi să o dispreţuiască pe a doua. A servi o scară de valori în continuă schimbare poate părea într-adevăr repulsiv. Acesta este, poate, motivul fundamental pentru care oamenii cei mai preocupaţi de scopurile finale încearcă totuşi adesea, contrar propriilor lor obiecţii, să zădărnicească procedura prin care pot contribui cel mai bine la realizarea lor. Majoritatea oamenilor trebuie, pentru a-şi îndeplini propriile ţeluri, să aplice ceea ce pentru ei înşişi, ca şi pentru ceilalţi, nu sunt decât nişte simple mijloace. Cu alte cuvinte, trebuie să se angajeze, la un moment dat, într-un lung lanţ de activităţi care în cele din urmă vor duce la satisfacerea unei necesităţi necunoscute dintr-un loc şi timp îndepărtat, după trecerea prin numeroase stadii

intermediare, îndreptate spre alte scopuri. Eticheta pe care procesul de piaţă i-o ataşează produsului imediat reprezintă maximum din ceea ce poate şti un individ în majoritatea situaţiilor. Nici o persoană angajată într-un anumit stadiu al procesului de fabricaţie a şuruburilor metalice, de exemplu, nu poate determina raţional când, unde sau cum va contribui la îndeplinirea nevoilor omeneşti piesa anume la care lucrează. Şi nici statisticile nu o ajută să decidă care dintre numeroasele utilizări potenţiale în care poate fi aplicată piesa respectivă (sau oricare alta din aceeaşi categorie) ar trebui să fie satisfăcute, şi care nu.
Dar la aceeaşi senzaţie că scara valorică a mijloacelor (deci, scara preţurilor) ar fi comună sau vulgară contribuie, se pare, faptul că ea e una pentru toţi, câtă vreme scările diferite ale scopurilor sunt personale şi distinctive. Ne dovedim propria individualitate afirmându-ne gusturile particulare sau manifestând o apreciere mai bogată în discernământ a calităţii. Şi totuşi, numai datorită informaţiei, prin intermediul preţurilor, despre relativa raritate a mijloacelor diferite, ne putem realiza atât de multe dintre scopuri.
Conflictul aparent dintre cele două genuri de ierarhii ale valorilor devine vizibil în ordinea extinsă, în care majoritatea oamenilor îşi câştigă traiul oferind mijloace pentru alţii necunoscuţi lor şi obţin în acelaşi mod mijloacele necesare pentru propriile lor scopuri de la alţi oameni, de asemenea necunoscuţi. Astfel, singurele scări valorice comune devin cele ale mijloacelor, a căror importanţă nu depinde în primul rând de efectele perceptibile pentru cele ce folosesc un anumit produs dar se pot substitui oricând între ele. Datorită cerinţelor unei mari diversităţi de scopuri ale unei multitudini de indivizi, foloasele concrete pentru care un obiect anume e dorit de alţii (şi, prin urmare, valoarea pe care i-o atribuie fiecare) nu se vor cunoaşte. Acest caracter abstract al simplei valori instrumentale a mijloacelor contribuie de asemenea la dispreţul faţă de caracterul considerat "artificial" sau "nenatural" al valorii lor.

Explicaţii adecvate pentru un fenomen atât de nedumeritor şi chiar alarmant, descoperit prima oară cu abia o sută de ani în urmă, au fost diseminate odată cu operele lui Wiliam Stanley Jevons, Carl Menger şi Léon Walras, mai ales de către şcoala austriacă a discipolilor lui Menger, spre ceea ce a ajuns cunoscut în teoria economică drept revoluţia "subiectivă" sau "de utilitate marginală". Dacă cele spuse în paragrafele precedente sună pe cât de nefamiliare, pe atât de dificile, acest lucru sugerează că nici chiar cele mai elementare şi importante descoperiri ale acestei revoluţii încă nu au ajuns la conştiinţa generală a publicului. Descoperirea faptului că evenimentele economicce nu se pot explica prin evenimente precedente acţionând cu rol de cauze determinante a fost cea care le-a dat acestor gânditori revoluţionari posibilitatea de a unifica teoria economică într-un sistem coerent. Deşi economia clasică, sau cea numită adeseori "economia politică clasică", oferise deja o analiză a procesului concurenţei şi mai alies a modului în care comerţul internaţional integra ordinile naţionale de cooperare într-una internaţională, numai teoria utilităţii marginale a adus o reală înţelegere a modului cum se determină cererea şi oferta, cum se adaptează cantităţile în funcţie de necesităţi şi cum măsurile de raritate rezultante de pe urma ajustării reciproce călăuzesc indivizii. Întregul proces al pieţei devine astfel înţeles ca un proces al transferului de informaţie dându-le oamenilor posibilitatea să folosească şi să aplice în practică mult mai multe informaţii şi priceperi decât le-ar permitre accesul individual.
Faptul că utilitatea unui obiect sau a unei acţiuni, de obicei definită prin capacitatea sa de a satisface dorinţele omeneşti, nu are aceeaşi magnitudine pentru indivizi diferiţi pare acum atât de evident încât e dificil de înţeles cum au fost în stare nişte oameni de ştiinţă serioşi să trateze utilitatea ca pe un atribut obiectiv, general şi chiar calculabil al obiectelor fizice.

Posibilitatea de a distinge între utilităţile relative ale unor obiecte diferite pentru persoane diferite nu oferă nici cea mai mică bază de comparaţie a magnitudinii lor absolute. Şi nici "utilitatea colectivă", deşi oamenii pot conveni cât de pregătiţi individual sunt pentru a contribui la costurile diferitelor necesităţi, nu defineşte un obiect care să poată fi descoperit: şi ea există la fel de puţin ca mintea colectivă, fiind în cel mai bun caz o metaforă. Nici faptul că toţi hotărâm ocazional că un anume obiect e mai mult sau mai puţin important pentru o altă persoană decât pentru noi înşine nu constituie un motiv de a crede în comparaţiile de utilitate interpresonale şi obiective.

Într-adevăr, într-un anumit sens, activitatea pe care îşi propune economia s-o explice nu se *referă* la fenomene fizice, ci la oameni. Valorile economice reprezintă interpretări ale faptelor fizice în luma gradelor de adecvare ale obiectelor fizice de anumite genuri, în situaţii particulare, pentru satisfacerea nevoilor. Astfel, economia (pe care acum prefer s-o numesc catallactică - Hayek, 1973) ar putea fi descrisă ca o *meta*teorie, o *teorie despre* teoriile pe care le-au elaborat oamenii pentru a explica modul cum se pot descoperi şi folosi cât mai eficient mijloace diferite pentru scopuri diverse. În situaţia dată, nu e deloc surprinzător că fizicienii, întâlnind asemenea argumente, se pomenesc adesea pe un teritoriu străin, sau că asemenea economişti le dau mai mult senzaţia că ar fi filosofi, decât cercetători ai disciplinelor "realiste".

Teoria utilităţii marginale, deşi reprezintă un progres fundamental, a fost obscură de la bun început. Cea mai accesibilă declaraţie timpurie a ideii în lumea anglofonă, emisă de W. S. Jevons, a rămas, în urma morţii lui premature şi totodată ca o consecinţă a poziţiei extra-academice manifestată de singurul său urmaş eminent, Wicksteed, mult timp desconsiderată, din cauza autorităţii academice dominante a lui Alfred Marshall, care nu se îndemna să se despartă de poziţia lui John Stuart Mill. Co-descoperitorul austriac al teoriei, Carl Menger, a avut mai mult noroc în a găsi imediat doi elevi foarte înzestraţi (Eugene von Böhm-Bawerk şi Friedrich von Wieser) care să-i continue opera şi să stabilească o tradiţie, cu rezultatul că teoria economică modernă a ajuns treptat să fie general acceptată sub denumirea de "Şcoala Austriacă". Punând accentul pe cea ce se numeşte natura "subiectivă" a valorilor economice, această teorie a produs o nouă paradigmă pentru explicarea structurilor care iau naştere fără premeditare, în urma interacţiunilor omeneşti. Totuşi, în ultimii patruzeci de ani, partizanii săi au fost puşi în umbră de ascensiunea "macro-economiei", care caută legături cauzale între entităţi ipotetic calculabile sau ansambluri statistice. Accept că, uneori, acestea pot indica unele probabilităţi *vagi*, dar cu siguranţă nu explică procesele implicate în generarea lor.

Dar, din cauza iluziei că macro-economia e atât viabilă (amăgire încurajată de folosirea extensivă a matematicii, ceea ce fără-ndoială îi impresionează întotdeauna pe oamenii politici lipsiţi de studii matematice elementare şi este, de fapt, foarte apropiată de practica magiei care are loc printre economiştii profesionişti), multe opinii care cârmuiesc politica şi guvernarea contemporală continuă să se bazeze pe explicaţii naive ale fenomenelor economice ca valorile şi preţurile, explicaţii care încearcă zadarnic să le justifice ca situaţii "obiective", independente de cunoştinţele şi ţelurile omeneşti. Asemenea explicaţii nu pot să interpreteze funcţia sau să aprecieze indispensabilitatea comerţului şi ale pieţelor pentru a coordona eforturile productive ale unor mari mase de oameni.

Unele obiceiuri care s-au strecurat în analiza matematică a pieţei îi induc adesea în eroare chiar şi pe economiştii cu experienţă. De exemplu, practica referirii la "starea de cunoaştere existentă" şi la informaţii disponibile membrilor activi ai unui proces de piaţă fie ca "date", fie ca "daturi" (sau chiar prin

pleonasmul de "date ale daturilor"[26]) îi fac adesea pe economişti să presupună nu numai că aceste cunoştinţe există în formă dispersată, ci chiar că tot ansamblul lor i-ar putea fi disponibil unei minţi singulare. Acest lucru ascunde caracterul concurenţei ca procedură de descoperire. Ceea ce e reprezentat ca o "problemă" de rezolvat în aceste tratări ale ordinii de piaţă nu e cu adevărat o problemă pentru nici un membru al pieţei, din moment ce împrejurările faptice determinante de care depinde piaţa unei asemenea ordini nu pot fi cunoscute de nimeni, iar problema nu constă în cum se pot folosi cunoştinţele *date* disponibile ca întreg, ci cum să se creeze posibilitatea ca acele cunoştinţe care nu sunt şi nu pot fi disponibile pentru o singură minte singulară, să se poată totuşi folosi, în forma lor fragmentară şi dispersată, de către mai mulţi indivizi în interacţiune - o problemă nu pentru participanţi, ci pentru teoreticienii care încearcă să explice aceste acţiuni.

Creerea avuţiei nu e doar un proces fizic şi nu se poate explica printr-un lanţ de cauze şi efecte. Nu este determinată prin fapte fizice obiective cunoscute unei anumite minţi, ci de informaţii diferite, separate, despre milioane de fapte, precipitate în preţurile care servesc la ghidarea altor decizii. Când piaţa îi spune unui întreprinzător individual că într-un anume mod se poate câştiga un profit mai mare, acesta poate atât să-şi servească propriile avantaje, cât şi să-şi aducă o contribuţie mai mare la sinteza generală (în termenii aceloraşi unităţi de calcul pe care le folosesc majoritatea celorlalţi) decât ar putea produce în oricare alt mod disponibil. Căci aceste preţuri îi informează pe participanţii pieţei despre condiţiile momentane decisive de care depinde întreaga diviziune a muncii: rata actuală a convertibilităţii (sau a "substituibilităţii") diferitelor resurse între ele, fie ca mijloace de producţie a altor bunuri, fie pentru satisfacerea nevoilor omeneşti particulare. În acest sens, este chiar irelevant ce cantităţi îi stau la dispoziţie omenirii ca întreg. O asemenea cunoaştere "macro-economică" despre cantităţile întrunite disponibile ale diverselor lucruri nu este nici accesibilă, nici necesară, şi nici nu ar fi utilă vreodată. Orice idee de măsurare a produsului general compus dintr-o mare diversitate de bunuri în combinaţii variate e greşită: echivalenţa lor pentru scopurile omeneşti depinde de cunoaşterea umană, şi numai după ce am tradus cantităţile fizice în valori economice putem începe să estimăm asemenea chestiuni.
Ceea ce e decisiv pentru magnitudinea produsului, ca principal determinant care generează cantităţi particulare, este modul cum acele milioane de indivizi care au cunoştinţe distinctive despre anumite resurse le combină în diverse locuri şi momente, în ansambluri, alegând dintre numeroasele posibilităţi diferite - neavând nici una în sine posibilitatea de a fi declaratăcea mai eficientă, fără a cunoaşte relativa raritate a elementelor diferite, aşa cum le indică preţurile.

Pasul decisiv spre a înţelege rolul preţurilor relative în a determina folosirea optimă a resurselor a fost reprezentat de descoperirea lui Ricardo privind principiul costurilor comparative, despre care Ludwig von Mises a spus pe bună

---

[26] (**În orig.**): *"data"* (date), *"given"* (daturi) _i, respectiv, *"given data"* (**lit.**) "date date"; întrucât este vorba de terminologia englez_, aproxima_iile _i pleonasmul din fragmentul în cauz_ nu apar _i în limbajul economic românesc. (n.tr.)

dreptate că ar trebui să se numească Legea Ricardiană a Asocierii (1949:159-64). Numai relaţiile între preţuri îi spun întreprinzătorului unde anume beneficiul depăşeşte suficient costurile pentru a face profitabilă investirea unui capital limitat într-o anumită afacere. Asemenea semne îl dirijează spre un scop invizibil, satisfacerea necunoscutului şi îndepărtatului consumator al produsului final.

Ignoranţa economică a intelectualilor

Este strict necesară o înţelegere a comerţului şi a explicaţiilor marginal-utilitare despre determinarea valorilor relative pentru a conştientiza ordinea de care depinde hrana mulţimilor de fiinţe omeneşti existente. Asemenea chestiuni ar trebui să îi fie familiare oricărei persoane instruite. O înţelegere de acest gen a fost zădărnicită de către dispreţul general cu care tratează intelectualii întregul subiect. Căci faptul exprimat clar de teoria utilităţii marginale - şi anume, că fiecărui individ, prin numeroasele sale cunoştinţe şi priceperi, i-ar putea reveni sarcina distinctă de a ajuta la satisfacerea nevoilor comunităţii printr-o contribuţie *de el aleasă* - le este la fel de străin minţii primitive şi constructivismului dominant, ca şi socialismului explicit.
Nu e o exagerare să spunem că această idee marchează emanciparea individului. Dezvoltării spiritului individualist i de datorează (vezi capitolele doi şi trei) diviziunea priceperilor, a cunoştinţelor şi a muncii pe care se sprijină civilizaţia avansată. După cum au început să înţeleagă istoricii contemporani ai economiei ca Braudel (1981-84), dispreţuitul om de categorie medie, chinuindu-se să câştige, a făcut posibilă ordinea extinsă modernă, tehnologia modernă şi magnitudinea actualei noastre populaţii. Capacitatea, cu nimic mai prejoasă decât libertatea, de a fi călăuzit de propriile cunoştinţe şi hotărâri, în loc de a ne lăsa purtaţi de spiritul grupului, constituie dezvoltări ale intelectului pe care emoţiile noastre nu le-au urmat decât imperfect. Din nou, deşi membrii unui grup primitiv pot recunoaşte uşor cunoştinţele superioare ale unui conducător venerat, ei le pot duşmăni în cazul egalului lor care cunoaşte o cale de a obţine, prin eforturi puţin perceptibile, ceea ce alţii pot dobândi numai prin multă muncă. Ascunderea şi folosirea informaţiilor superioare pentru câştiguri individuale sau private continuă să fie considerată oarecum necinstită - sau, cel puţin, negeneroasă. Iar aceste reacţii primitive rămân active mult timp după ce specializarea a devenit singura cale de a face uz de achiziţionarea informaţiilor în marea lor diversitate.
Asemenea reacţii continuă şi în zilele noastre să influenţeze opinia şi acţiunea politică, să zădărnicească dezvoltarea celor mai eficiente organizaţii de producţie şi să încurajeze falsele speranţe ale socialismului. Faptul că omenirea - care datorează atât producţiei, cât şi comerţului, proviziile din care trăieşte - îl dispreţuieşte pe cel din urmă dar o respectă peste măsură pe cea dintâi, creează o stare de fapt care nu poate să nu aibă un efect deformant asupra atitudinilor politice.
Ignoranţa despre funcţia comerţului, care a dus iniţial la frică, iar apoi, în Evul Mediu, la reglementări neinformate, şi care doar comparativ recent a făcut loc unei mai bune înţelegeri, a fost actualmente revăzută într-o formă pseudo-ştiinţifică. În această formă, ea se pretează al tentative de manipulare economică tehnocratică, încurajând, odată cu inevitabilul eşec al acestora, o formă modernă de neîncredere în "capitalism". Şi totuşi, situaţia poate să pară şi mai rea când ne îndreptăm atenţie spre alte procese ordonatoare, şi mai dificil de înţeles decât comerţul, şi anume, acelea care guvernează banii şi finanţele.

Neîncrederea faţă de bani şi finanţe

Prejudecăţile generate de neîncrederea în ceea ce e misterios ating o intensitate şi mai înaltă când se orientează spre cele mai abstracte instituţii ale unei civilizaţii avansate, de care depinde comerţul, care mediază cele mai generale, indirecte, îndepărtate şi nepercepute efecte ale acţiunii individuale, şi care, deşi indispensabilă pentru formarea unei ordini extinse, tinde să-şi ascundă mecanismele călăuzitoare din calea observaţiilor insistente: banii şi instituţiile financiare bazate pe ei. În momentul când barterul e înlocuit de schimbul indirect mediat de bani, inteligibilitatea încetează şi încep procesele interpersonale abstracte care transcend pe departe chiar şi cea mai luminată percepţie individuală.

Banul, însăşi "moneda" interacţiunii banale, este prin urmare cel mai puţin înţeles din toate şi - poate laolaltă cu sexul - face obiectul celor mai mari fantezii iraţionale; tot asemenea sexului, fascinează, nedumereşte şi respinge, simultan. Literatura de specialitate dedicată banilor e probabil mai bogată decât cea referitoare la oricare alt subiect; iar răsfoirea ei duce la simpatizarea cu scriitorul care a declarat cu mulţi ani în urmă că nici un alt subiect, nici chiar dragostea, nu a împins mai mulţi oameni spre nebunie. "Căci iubirea de argint," declară Biblia, "este rădăcina tuturor răutăţilor (...)." (Epistola I a Sf. Apostol Pavel către Timotei, 6:10). Dar poate că *ambivalenţa* faţă de ei e cea mai comună: banii par să fi fost în acelaşi timp cel mai puternic instrument al libertăţii şi cea mai sinistră unealtă a opresiunii. Acest mijloc de schimb, cel mai larg acceptat, trezeşte toate neliniştile pe care oamenii le resimt faţă de un proces pe care nu-l pot înţelege, pe care îl iubesc şi îl urăsc în acelaşi timp, şi căruia îi doresc cu pasiune unele dintre efecte, în vreme ce pe celelalte, inseparabile de primele, le detestă.

Operaţiunea banilor şi a structurilor de credit, însă, alături de limbă şi morală, a fost una dintre ordinile spontane cele mai rezistente faţă de eforturile unor explicaţii teoretice adecvate, rămânând subiect de dispute serioase printre specialişti. Chiar şi unii cercetători profesionişti s-au resemnat cu ideea că datele particulare scapă obligatoriu percepţiei, iar complexitatea întregului ne determină să ne mulţumim cu descrieri de sisteme abstracte care se formează spontan, descrieri care, oricât de lămuritoare, nu conferă nici o putere de a prezice vreun rezultat anume.

Banii şi finanţele nu-i tulbură numai pe cercetători. Asemenea comerţului şi, în mare parte, din aceleaşi motive, rămân inevitabil suspecţi în ochii moraliştilor. Moralistul are mai multe motive de a privi cu neîncredere acest mijloc universal de a obţine şi a manipula puterea asupra celei mai mari diversităţi de scopuri, în cel mai puţin vizibil mod. Mai întâi, câtă vreme putem vedea uşor cât de multe alte obiecte ale avuţiei s-au folosit, efectele concrete sau particulare ale folosirii banilor asupra noastră înşine sau a altor oameni rămân adeseori imposibil de distins. În al doilea rând, chiar şi când unele efecte se pot distinge, banii pot fi folosiţi în scopuri bune şi rele deopotrivă - de unde şi faptul că suprema versatilitate care îi face atât de utili posesorului îi face şi cu atât mai suspecţi moralistului. În sfârşit, folosirea lor abilă şi marile câştiguri şi îmbogăţiri care derivă din aceasta par, la fel ca în cazul comerţului, desărţite de eforturile fizice sau meritele recognoscibile şi nu au nevoie nici măcar să se preocupe de vreun substrat material - ca în "tranzacţiile strict pe hârtie". Dacă meşteşugarii şi fierarii erau temuţi pentru că transformau substanţe materiale, dacă negustorii erau temuţi pentru transformarea unor calităţi intangibile ca valoarea, cu cât va fi mai temut bancherul, pentru transformările pe care le efectuează cu cea mai abstractă şi mai imaterială dintre toate instituţiile economice? Astfel, ajungem în punctul culminant al înlocuirii progresive a perceptibilului şi a concretului cu concepte abstracte care dau formă regulilor călăuzitoare ale activităţii: banii şi instituţiile lor par să stea dincolo de hotarul eforturilor fizice lăudabile şi inteligibile ale creaţiunii, pe un tărâm unde înţelegerea

concretului încetează şi domnesc abstracţiuni de neînţeles.
Astfel, subiectul îi nedumereşte pe specialişti şi totodată îi ofensează pe moralişti: şi unii şi alţii sunt alarmaţi să constate că întregul a depăşit capacitatea noastră de a superviza sau controla succesiunea evenimentelor de care depindem. Se pare că totul a scăpat din mână sau, conform elocventei expresii germane, *ist uns über den Kopf gewachsen*. Nu e de mirare că expresiile referitoare la bani sunt atât de emfatice, chiar hiperbolice. Poate că unii încă mai cred, cum ne spune Cicero (*De officiis*, II:89) despre mai vârstnicul Cato, că împrumutul de bani e la fel de rău ca un omor. Deşi discipolii romani ai stoicilor, ca înşuşi Cicero şi Seneca, au manifestat o mai mare înţelegere a acestor probleme, actualele opinii despre ratele dobânzilor la împrumut determinate de piaţă nu sunt cu nimic mai măgulitoare, cu toate că acestea din urmă au o asemenea importanţă pentru a dirija capitalul spre cele mai productive utilizări ale sale. Astfel, continuăm să auzim de "interese pecuniare", "profituri scârboase", "instincte acaparatoare" şi de activităţile "şlepărului" (pentru descrierea tuturor acestora, vezi Braudel, 1982b).
Problemele nu se termină odată cu exprimarea de epitete dure. La fel ca moralitatea, legea, limbajul şi organismele biologice, instituţiile monetare rezultă din ordinea spontană - şi sunt în mod similar susceptibile la variaţiuni şi selecţii. Totuşi, instituţiile monetare reies a fi cel mai puţin satisfăcător dezvoltate dintre toate formaţinuile cu evoluţie spontană. De exemplu, puţine vor îndrăzni să afirme că funcţionarea lor s-a ameliorat în ultimii aproximativ şaptezeci de ani, de când fostul mecanism esenţialmente automat bazat pe standardul metalic internaţional a fost înlocuit, sub îndrumarea experţilor, prin "politicile monetare" deliberat naţionale. Într-adevăr, experienţele băneşti ale omenirii au oferit motive temeinice de neîncredere, dar nu din cauzele presupuse de obicei. *Mai degrabă, aici mai mult decât oriunde se intervine în procesele selective: selecţia prin evoluţie este împiedicată de monopolurile guvernamentale care fac imposibilă experimentarea concurenţială.*
Sub patronajul statului, sistemul monetar s-a dezvoltat până la o enormă complexitate, dar s-au permis atât de puţine selecţii şi experimente private printre mijloacele alternative încât încă nu prea ştim la ce ar fi buni banii - sau cât de buni ar putea fi. Iar aceste intervenţii şi monopoluri nu sunt o creaţie recentă: au apărut aproape imediat ce s-a adoptat moneda, ca mijloc de schimb general acceptat. Deşi cerinţă indispensabilă pentru funcţionarea unei ordini extinse de cooperare între oameni liberi, banii, aproape de la apariţie, au fost folosiţi într-un mod atât de neruşinat de abuziv de către guverne, încât au devenit principala sursă de perturbare a proceselor auto-ordonatoare din ordinea extinsă a cooperării omeneşti. Istoria administrării guvernamentale a banilor, cu excepţia câtorva scurte perioade fericite, a fost o necontenită succesiune de fraude şi înşelătorii. În această privinţă, guvernele s-au dovedit mult mai imorale decât ar fi putut orice agenţie privată care furnizează genuri distincte de bani la concurenţă cu statul. Am sugerat într-un alt loc, şi nu voi repeta aici, că economia de piaţă ar putea fi mult mai capabilă să-şi dezvolte potenţialurile care monopolul guvernamental asupra banilor ar fi abolit (Hayek, 1976/78 şi 1986:8-10).
Oricum ar sta lucrurile, principalul subiect al discuţiei noastre, opinia persistent ostilă faţă de "considerentele pecuniare", se bazează pe o ignoranţă despre indispensabilul rol jucat de bani în a face posibilă ordinea extinsă a cooperării umane şi calculul general al valorilor de piaţă. Banii sunt indispensabili pentru a extinde cooperarea reciprocă dincolo de limitele conştiinţei omeneşti - şi, prin urmare, şi dincolo de limitele a ceea ce a fost explicabil şi s-ar putea recunoaşte uşor ca expansiune a posibilităţilor.

Condamnarea profitului şi desconsiderarea comerţului

Obiecţiile actualilor *beaux esprits* - acei intelectuali pe care tocmai i-am menţionat din nou şi de care ne-am ocupat în capitolele anterioare - nu diferă atât de mult de obiecţiile membrilor grupurilor primitive; iar acest lucru m-a îndemnat să le declar atavice pretenţiile şi nostalgiile. Intelectualii blocaţi în presupoziţii constructiviste găsesc cel mai condamnabil în ordinea de piaţă, în comerţ, în bani şi în instituţiile financiare faptul că producătorii, comercianţii şi financiarii nu se preocupă de nevoile concrete ale oamenilor cunoscuţi, ci de calculele abstracte ale costurilor şi profiturilor. Ei însă uită, sau nu cunosc, argumentele pe care tocmai le-am repetat. Preocuparea pentru profit este tocmai cea care face posibilă folosirea cea mai eficientă a resurselor. Ea foloseşte cel mai productiv diversitatea de sprijinuri potenţiale care se pot înrola din alte întreprinderi de afaceri. Nobilul slogan socialist "producţie pentru uz, nu pentru profit", pe care-l găsim într-o formă sau alta de la Aristotel la Bertrand Russel, de la Albert Einstein la Arhiepiscopul Camara al Braziliei (şi adeseori, de la Aristotel încoace, cu adăugirea că aceste profituri sunt scoase "pe cheltuiala altora"), trădează ignoranţa faţă de modul cum capacitatea productivă este înmulţită de către diferiţii indivizi care obţin acces la diverse cunoştinţe a căror totalitate depăşeşte ceea ce ar putea stăpâni oricare dintre ei de unul singur. Întreprinzătorul *trebuie* ca în activităţile lui să sondeze dincolo de foloasele şi scopurile cunoscute, dacă doreşte să furnizeze mijloace pentru producerea altor mijloace, care la rândul lor îi vor servi şi pe alţii, şi aşa mai departe - adică, dacă vrea să servească *multitudinea* de scopuri finale. Preţurile şi profitul sunt ceea ce le trebuie majorităţii producătorilor pentru a putea servi mai eficient necesităţile unor oameni pe care nu-i cunosc. Este sunt instrumente de cercetare - întocmai cum, pentru militar sau vânător, pentru marinar sau aviator, ocheanul prelungeşte distanţa vizuală. Procesul de piaţă le oferă celor mai mulţi oameni resursele de materiale şi informaţii necesare în scopul de a obţine *ceea ce vor*. Prin urmare, puţine atitudini pot fi mai iresponsabile decât deriziunea la adresa preocupării de costuri, pe care o manifestă intelectualii ce nu ştiu, în genere, cum să procedeze pentru a afla în ce mod trebuie să se atingă rezultatele particulare cu sacrificii minime din partea celorlalte scopuri. Aceşti intelectuali sunt orbiţi de indignarea faţă de acea *şansă* esenţială a câştigurilor atât de mari încât par disproporţionate comparativ cu efortul necesar într-un caz anume, dar numai acest lucru face posibil un asemenea gen de experimentare.

În consecinţă, este greu de crezut că un om informat corect despre piaţă poate condamna sincer căutarea profitului. Dispreţul faţă de profit izvorăşte din ignoranţă şi dintr-o atitudine pe care putem, dacă dorim, s-o admirăm la ascetul care a ales să fie mulţumit cu o mică parte din bogăţiile acestei lumi, dar care, în e actualizată sub forma restricţiilor asupra profiturilor altora, devine egoistă în măsura în care impune ascetismul şi chiar privaţiunile unora asupra altora.

ŞAPTE

LIMBAJUL NOSTRU OTRĂVIT

Când cuvintele îşi pierd sensul,
oamenii îşi pierd libertatea.
Confucius

Cuvintele ca ghizi ai acţiunii

Comerţul, migraţiile, precum şi înmulţirea şi amestecul populaţiilor nu numai că au deschis ochii oamenilor ci, fără îndoială, le-au desferecat şi limbile. Nu e vorba numai de faptul că neguţătorii întâlneau în mod inevitabil şi, uneori, ajungeau să stăpânească limbi străine în cursul călătoriilor lor, dar acest lucru trebuie să-i fi forţat şi să cugete la diferitele conotaţii ale cuvintelor-cheie (fie şi numai pentru a evita jignirea gazdelor sau înţelegerea greşită a termenilor de negociere), prin urmare ajungând să cunoască noi şi diferite opinii despre cele mai elementare chestiuni. Aş dori în continuare să discut despre unele probleme legate de limbaj care însoţesc conflictul dintre grupul primitiv şi ordinea extinsă.

Toţi oamenii, fie primitivi fie civilizaţi, organizează ceea ce percep parţial cu ajutorul atributelor pe care limbajul i-a învăţat să le ataşeze grupurilor de caracteristici senzoriale. Limbajul ne dă posibilitatea nu numai să etichetăm obiectele oferite simţurilor noastre ca pe nişte entităţi distincte, ci şi să clasificăm o infinită diversitate de combinaţii ale semnelor distinctive în conformitate cu ceea ce aşteptăm de la ele şi ce putem face cu ele. Desigur, asemenea etichetări, clasificări şi distincţii sunt adeseori vagi. Mai important, orice utilizare a limbii este încăcrcată de interpretări sau teorii despre mediul înconjurător. După cum recunoştea Goethe, tot ceea ce ne imaginăm că ar fi fapt concret este deja teorie: ceea ce "ştim" despre împrejurimi nu e decât interpretarea pe care le-o atribuim noi.

În consecinţă, în calea analizării şi criticării propriilor noastre opinii de ridică diverse dificultăţi. De exemplu, multe convingeri amplu împărtăşite nu trăiesc decât implicit, în cuvintele şi frazele care le comunică, şi ar putea să nu devină niciodată explicite; astfel, ele nu se expun nicicând posibilităţii de a fi criticate, rezultatul fiind acela că limbajul nu transmite numai înţelepciune, ci şi un tip de nebunie dificil de eradicat.

La fel de dificil este şi să se explice într-un vocabular anume - din cauza propriilor sale limite şi a conotaţiilor pe care le conţine - un lucru diferit de ceea ce a fost folosit în mod tradiţional limbajul să explice. Nu numai că e greu de explicat, sau chiar de descris un lucru nou în termeni deja existenţi, ci poate fi greu şi să se descifreze ceea ce limbajul a clasificat anterior într-o manieră particulară - mai ales o manieră bazată pe distincţiile înnăscute ale simţurilor noastre.

Dificultăţile de acest gen i-au făcut pe unii oameni de ştiinţă să inventeze noi limbaje, pentru propriile lor discipline. Reformatorii şi în special socialiştii s-au simţit îndemnaţi de acelaşi imbold, iar unii dintre ei au propus reformarea deliberată a limbajului în scopul de a converti mai uşor oamenii la propriile lor poziţii (vezi Bloch, 1954-59).

Având în vedere aceste dificultăţi, vocabularul nostru şi teoriile încorporate în el sunt de o

importanţă crucială. Atâta vreme cât vorbim o limbă bazată pe o teortie eronată, generăm şi perpetuăm eroarea. Şi totuşi, vocabularul tradiţional care continuă să ne formeze profund percepţia despre lume şi interacţiunea omului cu ea - precum şi teoriile şi interpretările încorporate în acel vocabular - rămâne în multe privinţe foarte primitiv. O mare parte din el s-a format în epoci de mult apuse, când minţile noastre interpretau într-un mod cu totul diferit ceea ce le comunicau simţurile. Astfel, deşi o mare parte din ceea ce ştim o învăţăm prin limbaj, înţelesurile cuvintelor individuale ne duc pe căi greşite: continuăm să folosim termeni purtând conotaţii arhaice, în timp ce încercăm să ne exprimăm înţelegerea nouă şi îmbunătăţită a fenomenelor la care se referă.

Un exemplu pertinent este cel al modului în care verbele tranzitive atribuie obiectelor neînsufleţite unele acţiuni de tip mintal. La fel cum mintea naivă sau neinstruită tinde să presupună prezenţa vieţii oriunde percepe mişcare, ea tinde să presupună activitate mintală sau spirituală oriunde îşi imaginează că există un scop. Situaţia este agravată de faptul că, în oarecare măsură, evoluţia speciei umane pare să se repte în etapa de dezvoltare timpurie a fiecărei minţi omeneşti. În relatarea sa privind "Concepţia copilului despre lume" (1929:359), Jean Piaget scrie: "Copilul începe prin a vedea scopuri pretutindeni." Mintea nu se preocupă decât pe un plan secundar de diferenţierea între scopurile lucrurilor propriu-zise (animism) şi scopurile făuritorilor lucrurilor (artificialism). Conotaţiile animiste se agaţă de multe cuvinte fundamentale şi mai cu seamă de cele care descriu fenomene producătoare deordine. Nu numai "fapt" în sine, ci şi "a cauza", "a sili", "a distribui", "a prefera" şi "a organiza", termeni indispensabili în descrierea proceselor impersonale, continuă să evoce în minţile multor oameni ideea unui actant personal.

Cuvântul "ordine" în sine este un exemplu clar de expresie care, înainte de Darwin, ar fi fost interpretată aproape universal ca implicând un actant personal. La începutul secolului trecut, chiar şi un gânditor de statura lui Jeremy Bentham susţinea că "ordinea presupune un ţel" (1789/1887, *Works*[27]:II, 399). Într-adevăr, s-ar putea spune că, până la "revoluţia subiectivă" a teoriei economice din anii 1870, înţelegerea creaţiei omeneşti era dominată de animism - concepţie faţă de care chiar şi "mâna invizibilă" a lui Adam Smith nu a oferit decât o evadare parţială până când, în anii 1870, rolul călăusitor al preţurilor de piaţă determinate concurenţial a ajuns să fie mai clar înţeles. Totuşi, chiar şi acum, în afara examenului ştiinţific al legii, limbii şi pieţei, studiile afacerilor omeneşti continuă să fie dominate de un vocabular derivat mai ales din gândirea animistă.

Unul dintre cele mai importante exemple îl oferă scriitorii socialişti. Cu cât le scrutăm mai atent lucrările, cu atât vedem mai clar că au contribuit mult mai mult la conservarea decât la reformarea gândirii şi limbii animiste. Să luăm, de exemplu, personificarea "societăţii" în tradiţia istoricistă a lui Hegel, Comte şi Marx. Socialismul, cu "societatea" sa, este într-adevăr cea mai recentă formă sa acestor interpretări animiste ale ordinii reprezentate istoriceşte de diversele regilii (cu "zeii" lor). Faptul că socialismul este adeseori dirijat împotriva religiei nu prea atenuează problema. Imaginându-şi că orice ordine este rezultatul unui proiect, socialiştii conchid că ordinea trebuie să se poată ameliora prin proiectul mai bun al unei minţi superioare. Pentru această idee, socialismul merită un loc într-un inventar autoritar al diverselor forme de animism - ca acela oferit, la un nivel preliminar, de către E. E. Evans-Pritchard în opera sa *Theories of Primitive Religion*[28] (1965). Având în vedere continua influenţă a unui asemenea animism, chiar şi astăzi pare prematur să fim de acord

27 - "Opere" (n.tr.)

28 - "Teorii ale religiei primitive" (n.tr.)

cu W. K. Clifford, un profund gânditor care, încă din timpul vieţii lui Darwin, a afirmat că "*scop* a încetat să mai sugereze *plan* pentru osamenii insatruiţi, cu excepţia cazurilor în care agenţia oamenilor este dovedibilă în mod independent" (1879:117).
Continua influenţă a socialismului asupra limbajului intelectualilor şi oamenilor de ştiinţă este evidentă şi în studiile descriptive de istorie şi antropologie. Braudel, de pildă, întreabă: "Cine dintre noi nu a vorbit despre *lupta de clasă*, despre *modurile de producţie*, despre *forţa de muncă*, despre *plusvaloare*, despre *pauperizarea relativă*, despre *practică*, despre *alienare*, despre *infrastructură*, despre *suprastructură*, despre *valoarea de folosire*, despre *valoarea de schimb*, despre *acumularea promitivă*, despre *dialectică*, despre *dictatura proletariatului*...?" (toate presupunându-se a fi derivate din Karl Marx sau popularizate de acesta: vezi Braudel 1982b).
În majoritatea situaţiilor, la baza acestui gen de vorbire nu se află simple declaraţii de fapte, ci interpretări sau teorii despre consecinţele sau cauzele unor fapte presupuse. Lui Marx în special îi datorăm şi substituirea cu termenul "societate" a statului sau a organizaţiei obligatorii la care se referă de fapt, un eufemism care sugerează că putem reglementa deliberat acţiunile indivizilor printr-o metodă de dirijare mai blândă şi mai binevoitoare decât cea coercitivă. Desigur, ordinea extinsă, spontană, care a reprezentat principalul subiect al acestui volum ar fi fost la fel de puţin capabilă să "acţioneze" sau să "trateze" persoanele particulare pe cât ar fi putut-o face un popor sau o populaţie. Pe de altă parte, "statul" sau, mai bine zis, "guvernul", care înainte de Hegel fusese termenul mai comun (şi mai onest) folosit în engleză[29], conota pentru Marx într-un sens evident mult prea deschis şi clar ideea de autoritate, câtă vreme termenul vag "societate" îi îngăduia să insinueze că domnia acesteia ar asigura un oarecare soi de libertate.
Astfel, dacă înţelepciunea este adeseori ascunsă în sensul cuvintelor, acelaşi lucru se întâmplă şi cu eroarea. Interpretările naive despre care acum ştim că sunt false, precum şi sfaturile profund utile, chiar dacă de multe ori neapreciate, supravieţuiesc şi ne determină deciziile prin intermediul cuvintelor pe care le folosim. De o deosebită relevanţă pentru discuţia noastră este faptul nefericit că multe cuvinte pe care le aplicăm feluritelor aspecte ale ordinii extinse de cooperare umană poartă conotaţii derutante moştenite dintr-o comunitate de tip anterior. Într-adevăr, multe cuvinte încorporate în limbajul nostru au un asemenea caracter încât, dacă din obişnuinţă le folosim, ajungem la concluzii pe care nu le implică nici o gândire serioasă privitoare la subiectul respectiv, concluzii care de asemenea intră în conflict cu probele ştiinţifice. Din acest motiv, scriind cartea de faţă mi-am impus auto-interdicţia de a nu folosi niciodată cuvintele "societate" şi "social" (deşi ele apar inevitabil, pe alocuri, în titlurile cărţilor şi citatelor extrase din declaraţii ale altora; de asemenea, cu câteva ocazii, am lăsat nemodificate expresiile "ştiinţe sociale" sau "studii sociale"). Totuşi, deşi până acum nu am *folosit* aceşti termeni, în actualul capitol doresc să îi *discutăm* - alături de alte cuvinte care funcţionează similar - pentru a demasca o parte din otrava ascunsă în limbajul nostru, şi mai cu seamă în cel privitor la ordinile şi structurile interacţiunilor şi interrelaţionărilor omeneşti.

Citatul întrucâtva simplificat din Confucius folosit ca motto al prezentului capitol reprezintă probabil cea mai veche expresie păstrată a acestei preocupări. Forma abreviată în care l-am întâlnit prima oară se datorează, probabil, faptului că în chineză nu există nici un cuvânt de sine stătător (sau grup de

---

29 - (**În orig.**) *government* = guvern, **dar _i, mai ales,** putere, conducere, autoritate (în stat) (n.tr.)

caractere) cu sensul de "libertate". S-ar părea, însă, că pasajul redă adecvat comentariul lui Confucius despre starea dezirabilă a oricărui grup de oameni ordonat, aşa cum este exprimat în "Analecte" (traducere de A. Waley, 1938:XIII, 3, 171-2): "Dacă limbajul e incorect (...) oameni nu vor avea unde să pună mâna şi piciorul". Îi sunt îndatorat lui David Hawkes, de la Oxford, pentru că a depistat o reproducere mai fidelă a unui fragment pe care l-am citat adesea în formă incorectă.

Caracterul nesatisfăcător al vocabularului nostru contemporan de termeni politici rezultă din faptul că, în mare măsură, se revendică de la Platon şi Aristotel care, lipsindu-le conceptul de evoluţie, au considerat ordinea activităţilor omeneşti un aranjament al unui număr de oameni fix şi neschimbător, perfect cunoscut autorităţii guvernante - sau, ca majoritatea religiilor până la socialism, produsul planificat al unei minţi superioare. - Oricine doreşte să urmărească influenţa cuvintelor asupra gândirii politice va găsi o mare bogăţie de informaţii în Demandt (1978). În engleză, o discuţie semnificativă despre denaturările provocate de limbajul metaforic se găseşte în Cohen (1931); dar cele mai complete dezbateri cu privire la abuzul politic de limbaj pe care le cunosc au apărut în studiile germane ale lui Schoeck (1973) şi în H. Schlesky (1975:233-249). Personal, am mai tratat unele dintre aceste probleme în (1967/78:71-97; 1973:25-54; 1976:78-80).

Ambiguităţi şi distincţii terminologice în cadrul sistemelor de coordonare

Cu un alt prilej, am încercat să descurcăm unele dintre confuziile cauzate de ambiguitatea unor termeni ca "natural" şi "artificial" (vexi Anexa A), "genetic", "culturale" şi aşa mai departe, iar după cum cititorul va fi observat, în general prefer termenul mai puţin uzitat dar mai precis "proprietate individuală", în locul expresiei mai comune "proprietate privată". Există, desigur, multe alte ambiguităţi şi confuzii, printre care unele de cea mai mare importanţă.

De exemplu, a fost înşelătoria practicată cu deliberare de către socialiştii americani în însuşirea de către ei a termenului "liberalism". După cum bine spune Joseph A. Schumpeter (1954:394): "Ca un compliment suprem deşi neintenţionat, duşpmanii sistemului întreprinderii private au găsit înţelept să-şi însuşească eticheta sa." Acelaşi lucru se aplică tot mai mult în cazul partidelor europene de centru, care fie poartă numele de liberal, ca în Marea Britanie, fie, ca în Germania de Vest, se declară liberale dar nu ezită să formeze coaliţii cu partidele declarat socialiste. Aşa cum mă plângeam în urmă cu peste douăzeci şi cinci de ani (1960, Post scriptum), a devenit aproape imposibil pentru un liberal gladstonian să se auto-descrie ca fiind liberal fără a da impresia că ar crede în socialism. Şi nici nu e o situaţie de dată recentă: nu mai târziu de 1911, L. T. Hobhouse a publicat o carte intitulată *Liberalism*, care s-ar fi putut numi mult mai corect *Socialism*, urmată prompt de o carte intitulată *The Elements of Social Justice*[30] (1922).

Oricât de importantă este această schimbare anume - ajunsă acum, probabil, dincolo de orice remediu - trebuie să ne concentrăm, în conformitate cu tema generală a cărţii noastre, asupra ambiguităţilor şi sensurilor vagi provocate de numele atribuite în genere fenomenelor de interacţiune umană. Inadecvarea termenlor pe care îi folosim cu referire la diverse forme de interacţiune omenească nu exte decât încă un simptom, încă o manifestare

---

30 - "Elementele justi_iei sociale" (n.tr.)

a concepţiei intelectuale precumpănitoare, extrem de inadecvată, asupra proceselor prin care se coordonează eforturile umane. Aceşti termeni sunt într-adevăr atât de nepotriviţi încât, folosindu-i, nu putem nici măcar să delimităm clar problemele despre care vorbim.

Putem începe foarte bine cu termenii folosiţi în general pentru a face distincţia între cele două principii opuse ale ordinii de colaborare umană, capitalismul şi socialismul, ambele eronate şi subiective politic. Deşi menite să aducă o oarecare lumină asupra celor două sisteme, nu ne spun nimic relevant despre caracterul lor. Cuvântul "capitalism" mai ales (încă necunoscut lui Karl Marx în 1867 şi nefolosit niciodată de el) "a erupt în dezbaterea politică sub forma unui opus firesc al socialismului" numai odată cu exploziva carte a lui Werner Sombart *Der moderne Kapitalismus*[31], în 1902 (Braudel, 1982a:227). Întrucât sugerează un sistem care serveşte interesele speciale ale proprietarilor de capital, termenul a provocat în mod firesc împotrivirea celor care, după cum am văzut, erau principalii săi beneficiari, membrii proletariatului. Activitatea posesorilor de capital îi dădea proletariatului posibilitatea de a supravieţui şi a se înmulţi, această categorie socială datorându-le într-un sens "patronilor" chiar propria sa existenţă. Este adevărat că proprietarii de capital făceau posibilă ordinea extinsă a contactelor omeneşti, ceea ce pe unii capitalişti i-ar fi putut îndemna să accepte cu mândrie denumirea, pentru rezultatul eforturilor lor. Totuşi, o consecinţă nefastă a fost aceea de a sugera o ciocnire de interese care în realitate nu există.

Un nume oarecum mai satisfăcător pentru ordinea economică extinsă a colaborării este termenul "economie de piaţă", importat din germană. Totuşi, şi această sintagmă suferă unele dezavantaje serioase. În primul rând, aşa-numita economie de piaţă nu este cu adevărat o economie în sensul strict al cuvântului, ci un complex de economii interactive foarte numeroase, cu care are în comun unele caracteristici definitorii dar în nici un caz pe toate. Dacă atribuim structurilor complexe rezultante de pe urma interacţiunii economiilor individuale un nume care să sugereze că sunt construcţii deliberate, aceasta duce la personificare sau animism, cărora după cum am văzut le sunt tributare atât de multe concepţii greşite despre procesele interacţiunilor omeneşti şi de care ne chinuim să scăpăm. Este necesar să ne reamintim încontinuu că economia pe care o produce piaţa nu este cu adevărat produsul unui proiect uman deliberat, ci o structură care, deşi în unele privinţe seamănă cu o economie, în altele, mai ales prin faptul că nu serveşte o ierarhie unitară de scopuri, diferă fundamental de o economie adevărată.

Un al doilea dezavantaj al termenului "economie de piaţă" este acela că în limba engleză nu i se poate deriva nici un adjectiv convenabil, iar în practică este într-adevăr necesară o asemenea expresie care să indice adecvarea acţiunilor particulare. Aşadar, am propus acum câtva timp (1967/1978b:90) să introducem un nou termen tehnic, obţinut dintr-o rădăcină grecească folosită deja într-un context foarte asemănător. În 1838, Arhiepiscopul Whatley a sugerat "catallactica" pentru a denumi ştiinţa teoretică a explicării ordinii de piaţă, iar propunerea lui a fost revăzută din când în când, cel mai recent de către Ludwig von Mises. Adjectivul "catallactic" e un derivat direct al ideii lui Whatley şi se foloseşte deja pe o scară destul de întinsă. Aceşti termeni sunt deosebit de atractivi întrucât cuvântul grecesc clasic din care provin, *katalattein* sau *katalassein*, însemna nu numai "a schimba", ci şi "a primi în comunitate" şi "a transforma din duşman în prieten", o nouă dovadă despre profunda intuiţie a vechilor greci în asemenea probleme (Liddell şi Scott, 1940, s.v. *katallasso*). Acest lucru m-a îndemnat să sugerez formarea termenului *catallaxy* pentru a descrie obiectul ştiinţei pe care o numim în general economie, şi care în consecinţă, urmând propunerea lui Whatley, ar

---

31 - "Capitalismul modern" (n.tr.)

trebui ea însăşi să fie numită catallactică. Utilitatea unei asemenea inovaţii a fost deja confirmată de adoptarea termenului de către unii colegi de-ai mei mai tineri şi sunt convins că preluarea lui mai generală ar putea contribui realmente la claritatea discuţiei.

Vocabularul nostru animist şi conceptul confuz de "societate"

După cum prea bine ilustrează exemplele de acest fel, în studiul activităţilor omeneşti dificultăţile de comunicare încep încă de la definiţia şi numirea obiectelor pe care dorim să le analizăm. Principala barieră terminologică în calea înţelegerii, depăşind ca importanţă ceilalţi termeni pe care tocmai i-am discutat, este însăşi expresia "societate" - şi nu numai prin faptul că, de la Marx încoace, s-a uzat şi abuzat de ea pentru a înceţoşa distincţiile dintre guverne şi alte "instituţii". Ca termen folosit pentru descrierea unei diversităţi de sisteme sau interconexiuni ale acţiunilor umane, "societatea" sugerează în mod fals că toate respectivele sisteme ar fi de acelaşi fel. De asemenea, e unul dintre cei mai vechi termeni din această categorie, ca de exemplu în latinescul *societas*, de la *socius*, prietenul sau companionul cunoscut personal; totodată, a fost folosit pentru a descrie atât o stare de fapt existentă efectiv, cât şi o relaţie dintre indivizi. Aşa cum este utilizat de obicei, cuvântul presupune sau implică urmărirea în comun a unor scopuri împărtăşite, care de obicei se pot împlini numai prin colaborare conştientă.

Aşa cum am văzut, una dintre condiţiile necesare ale extinderii cooperării omeneşti dincolo de limitele conştiinţei individuale este aceea ca gama unor asemenea ţeluri să fie în tot mai mare măsură guvernată nu de către scopurile comune, ci de regulile abstracte de conduită a căror respectare ne face să servim în proporţie crescândă nevoile unor oameni pe care nu-i cunoaştem şi să ne satisfacem propriile necesităţi, în mod similar, cu ajutorul unor persoane necunoscute. Astfel, cu cât se extinde mai mult aria cooperării umane, cu atât corespunde mai puţin motivaţia din cadrul ei cu imaginea mintală a oamenilor despre ceea ce ar trebui să se întâmple într-o "societate", şi cu atât mai mult "socialul" ajunge să nu mai fie cuvântul-cheie într-o declaraţie de fapt ci nucleul unui apel la un ideal străvechi, astăzi desuet, de comportament omenesc general. Orice apreciere reală a diferenţei dintre, pe de o parte, ceea ce caracterizează cu adevărat comportamentul individual în cadrul unui grup anume şi, pe de altă parte, dorinţa despre cum *ar trebui* să fie conduita individuală (în conformitate cu datinile mai vechi) se pierde din ce în ce mai mult. Nu numai că orice grup de persoane, corelate în practic orice mod, se numeşte "societate", dar se şi trage concluzia că orice asemenea grup ar trebui să se comporte ca un grup de companioni primitivi din vechime.

Astfel, cuvântul "societate" a devenit o etichetă comodă pentru a indica aproape orice grup de oameni, un grup despre a cărui structură sau motiv de coerenţă nu e nevoie să se ştie nimic - o frază improvizată la care oamenii recurg atunci când nu prea ştiu despre ce vorbesc. Reiese că un popor, o naţiune, o populaţie, o companie, o asociaţie, un grup, o hoardă, o bandă, un trib, membrii unei rase, ai unei religii, ai unui sport, ai unei activităţi distractive, precum şi locuitorii oricărui loc anume, cu toţii sunt sau constituie societăţi.

A atribui aceeaşi denumire unor formaţiuni atât de total diferite cum este compania indivizilor aflaţi într-un contact personal permanent şi structura formată de milioane de oameni uniţi numai prin semnale rezultante din lanţurile lungi şi infinit de ramificate ale comerţului nu este numai o eroare practică, ci şi conţine, aproape întotdeauna, o dorinţă ascunsă de a modela această ordine extinsă după tovărăşia intimă la care tânjesc emoţiile noastre. Bertrand de Jouvenel a descris foarte bine această instinctivă nostalgie după grupul restrâns - "mediul în care orice om se găseşte la început, care menţine o infinită atracţie

pentru el: dar orice încercare de a grefa aceleaşi trăsături pe o societate mai întinsă este utopică şi duce la tiranie" (1957:136).
Deosebirea crucială pe care o pierde din vedere această confuzie este aceea că micul grup poate fi condus în activităţile sale prin ţeluri stabilite de comun acord sau prin voinţa membrilor, câtă vreme ordinea extinsă care este şi o "societate" se formează într-o structură concordantă prin respectarea de către membrii ei a unor reguli de conduită similare pentru realizarea unor scopuri individuale diferite. Rezultatul unor asemenea eforturi diverse sub reguli similare va prezenta într-adevăr câteva caracteristici asemănătoare cu cele ale unui organism individual care posedă creier sau minte, sau cu ceea ce aranjează în mod deliberat un asemenea organism, dar este eronat să tratăm animist o atare "societate" sau s-o personificăm atribuindu-i o voinţă, o intenţie sau un plan. Prin urmare, e cu atât mai neplăcut să descoperim un savant contemporan serios mărturisind că orice "societate" utilitară trebuie să apară nu "ca o pluralitate de persoane (...) [ci] ca un soi de mare persoană singulară" (Chapman, 1964:153).

"Social", cuvântul-nevăstuică

Substantivul "societate", cât este el de derutant, rămâne relativ inofensiv în comparaţie cu adjectivul "social", care probabil a devenit cea mai aiuritoare expresie din întregul nostru vocabular moral şi politic. Acest lucru s-a întâmplat numai în ultima sută de ani, timp în care utilizările sale moderne, odată cu puterea şi influenţa lui, s-au răspândit rapid din Germania lui Bismarck pentru a acoperi întreaga lume. Confuzia pe care o propagă, chiar în zona unde e cel mai folosit, se datorează parţial faptului că descrie nu numai fenomene produse de diversele moduri de cooperare între oameni, ca într-o "societate", ci şi genurile de acţiuni care promovează şi servesc asemenea ordini. Din această ultimă întrebuinţare s-a transformat tot mai mult într-o omilie, un soi de termen-ghid pentru morala raţionalistă menită să disloce morala tradiţională, iar acum înlocuieşte din ce în ce mai des cuvântul "bun" ca semn pentru ceea ce e just moralmente. Ca rezultat ale acestui caracter "distinct dihotomic", cum inspirat precizează *Webster's New Dictionary of Synonyms*[32], sensurile faptice şi normative ale cuvântului "social" alternează constant, iar ceea ce iniţial pare o descriere se transformă imperceptibil în reţetă.

Asupra acestui subiect aparte, utilizarea germană a influenţat mai mult limba americană decât pe cea engleză; căci, în jurul anilor 1880, un grup de oameni de ştiinţă germani cunoscuţi ca şcoala istorică sau etică de cercetări economice, substituiseră în proporţie crescândă cu expresia "politică socială" sintagma "economie politică", pentru a desemna studiul interacţiunilor omeneşti. Unul dintre puţinii care nu s-au lăsat influenţaţi de noua modă, Leopold von Wiese, a remarcat ulterior că numai cei ce erau tineri în "era socială" - deceniile imediat premergătoare Primului Război Mondial - pot aprecia cât de puternică era în acea vreme tendinţa de a privi sfera "socială" ca pe un surogat al religiei. Una dintre cele mai dramatice manifestări ale acestui fenomen a fost apariţia aşa-zişilor pastori sociali. Dar, "a fi «social»", insistă Wiese, "nu e acelaşi lucru cu a fi bun, sau cinstit, sau «virtuos în ochii lui Dumnezeu»" (1917). Unora dintre cercetătorii lui Wiese le datorăm studii istorice instructive despre răspândirea termenului "social" (vezi referinţele

32 - "Noul Dic_ionar Webster de sinonime" (n.tr.)

mele din 1976:180).

Extraordinara diversitate a folosirilor atribuite cuvântului "social" în Anglia de-atunci încoace se relevă viu când, în *Fontana Dictionary of Modern Thought* (1977), citat anterior într-un alt context, se găseşte, precedată cum nu se poate mai potrivit de paragraful *Soap Opera*[33], o serie de nu mai puţin de treizeci şi cinci de combinaţii ale "socialului" cu câte un substantiv sau altul, de la *Social Action* până la *Social Wholes*[34]. Într-o lucrare similară, *Key Words*[35] de R. Wiliamns, autorul, deşi în general trimiţându-l pe cititor, cu formula convenţională *q.v.*, la paragrafele corespunzătoare, renunţă la această practică în privinţa atributului "social". E clar că aplicarea sistemului şi aici ar fi fost nepractică, fiind pur şi simplu nevoit să-l abandoneze. Aceste exemple m-au îndemnat ca, pentru un timp, să notez toate apariţiile "socialului" pe care le-am întâlnit, astfel alcătuind următoarea listră instructivă de peste o sută şaizeci de substantive calificate de adjectivul "social":[36]

accounting (contabilitate)
action (acţiune)
adjustement (ajustare, adaptare)
administration (administraţie)
affairs (afaceri, activităţi)
age (eră, epocă)
agreement (acord, înţelegere)
animal (animal)
appeal (apel)
awareness (conştiinţă, stare conştientă)
behaviour (comportament)
being (fiinţă)
body (corp, trup)
causation (cauzalitate)
character (caracter)
circle (cerc)
climber (căţărător, alpinist)
compact (pact, acord, convenţie)
composition (compoziţie)
comprehension (comprehensiune, înţelegere)
conception (concepţie)
concern (preocupare)
conflict (conflict)

---

33 - Melodram_, spectacol siropos (n.tr.)

34 - (**Resp.**) ac_iune social_; ansambluri sociale (n.tr.)

35 - "Cuvinte-chele" (n.tr.)

36 - Întrucât unele dintre substantivele de mai jos, prin asocierea cu adjectivul "social", se folosesc sau au sens ca atare numai în limba englez_, am optat pentru men_inerea listei în original, ad_ugându-i traducerile cele mai adecvate. (n.tr.)

conscience (conştiinţă)
consciousness (stare conştientă)
consideration (consideraţiune)
construction (construcţie)
contract (contract)
control (control, coordonare)
credit (credit)
cripples (schilozi, infirmi)
critic (-que) (critic/ă)
crusader (cruciat)
decision (decizie)
demand (cerere)
democracy (democraţie)
description (descriere)
development (dezvoltare, evoluţie)
dimension (dimensiune)
discrimination (discriminare)
disease (boală)
disposition (dispoziţie)
distance (distanţă)
duty (datorie)
economy (economie)
end (scop)
entity (entitate)
environment (mediu ambiant)
epistemology (epistemologie)
ethics (etică)
etiquette (etichetă)
event (eveniment, eventualitate, situaţie)
evil (rău)
fact (fapt)
factors (factori)
fascism (fascism)
force (forţă)
framework (cadru de referinţă, context)
function (funcţie)
gathering (întrunire)
geography (geografie)
goal (ţel)
good (bine)
graces (graţii)
group (grup)
harmony (armonie)
health (sănătate)
history (istorie)
ideal (ideal)
implication (implicaţie)
inadequacy (inadecvare)

independence (independenţă)
inferiority (inferioritate)
institution (instituţie)
insurance (asigurare)
intercourse (contact, raport, relaţii)
justice (justiţie)
knowledge (cunoaştere, cunoştinţe)
laws (legi)
leader (lider)
life (viaţă)
market economy (economie de piaţă)
medicine (medicină, medicament)
migration (migraţie)
mind (minte, mentalitate)
morality (moralitate)
morals (morală)
needs (nevoi)
obligation (obligaţie)
opportunity (ocazie, posibilitate)
order (ordine)
organism (organism)
orientation (orientare)
outcast (proscris)
ownership (proprietate, posesie)
partner (partener)
passion (pasiune)
peace (pace)
pension (pensie)
person (persoană)
philosophy (filosofie)
pleasure (plăcere)
point of view (punct de vedere)
policy (politică, strategie)
position (poziţie)
power (putere)
priority (prioritate)
privilege (privilegiu)
problem (problemă)
process (proces)
product (produs)
progress (progres)
property (proprietate)
psychology (psihologie)
rank (rang)
realism (realism)
realm (tărâm)
Rechtsstaat (**germ.** - stat constituţional, stat de drept)
recognition (recunoaştere)

reform (reformă)
relations (relaţii)
remedy (remediu)
research (cercetare)
response (răspuns, reacţie)
responsibility (responsabilitate)
revolution (revoluţie)
right (drept)
role (rol)
rule of law (domnie a legii)
satisfaction (satisfacţie)
science (ştiinţă)
security (securitate)
service (serviciu)
signals (semnale)
significance (semnificaţie)
solidarity (solidaritate)
Soziolekt (vorbire de grup)
spirit (spirit)
stability (stabilitate)
standing (poziţie, prestanţă)
status (statut, prestigiu)
structure (structură)
struggle (luptă)
student (cercetător)
studies (studii)
survey (panoramă)
system (sistem)
talent (talent)
teleology (teleologie)
tenets (principii)
tension (tensiune)
theory (teorie)
thinkers (gânditori)
thought (gândire)
traits (trăsături)
usefulness (utilitate)
utility (profit; serviciu)
value (valoare)
views (vederi, opinii)
virtue (virtute)
want (dorinţă; nevoie; lipsă)
waste (consum; pierdere; dejecţie)
wealth (avuţie)
will (voinţă)
work (muncă)
worker (lucrător)
world (lume)

Multe dintre combinaţiile prezentate aici se folosesc pe scară şi mai largă în sensul lor negativ, critic: astfel, "adaptare socială" devine "inadaptare socială", acelaşi lucru fiind valabil şi pentru "dezordine socială", "injustiţie socială", "insecuritate socială", "instabilitate socială" şi aşa mai departe.

Este dificil să conchidem numai pe baza acestei liste dacă termenul "social" a dobândit atât de multe înţelesuri încât să devină inutil ca instrumente de comunicare. Oricum ar sta lucrurile, efectul său practic este foarte clar şi cel puţin trilateral. Întâi, tinde în mod pervers să insinueze o noţiune despre care am aflat din capitolele precedente că e concepută greşit - şi anume, că ceea ce a fost provocat prin procesele impersonale şi spontane ale ordinii extinse ar fi chipurile rezultatul creaţiei omeneşti deliberate. Apoi, decurgând de aici, face apel la oameni să *re*proiecteze un lucru pe care nici nu l-ar fi putut proiecta vreodată. Iar în al treilea rând, a dobândit totodată puterea de a goli substantivele pe care le califică de propriul lor înţeles.

În acest ultim sens, a devenit efectiv cel mai dăunător exemplu a ceea ce unii americani, pornind de la citatul din Shakespeare "pot să sug melancolia dintr-un cântec, cum suge nevăstuica ouă" (*As You Like It*[37], II,5), numesc "cuvânt-nevăstuică". La fel cum despre nevăstuică se spune că poate goli un ou fără a lăsa vreo urmă vizibilă, aceste cuvinte pot lipsi de conţinut orice termen căruia îi sunt prefixate, părând a-l lăsa intact. Un cuvânt-nevăstuică e folosit pentru a smulge dinţii unui concept pe care suntem obligaţi să-l folosim, dar căruia dorim să-i eliminăm toate implicaţiile ce ne sfidează premisele ideologice.

Asupra întrebuinţării americane curente a expresiei, vezi lucrarea regretatului Mario Pei *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean*[38] (1978), care îi atribuie lui Theodore Roosevelt meritul de a fi inventat cuvântul în 1918, sugerând astfel că în urmă cu şaptezeci de ani oamenii de stat americani erau remarcabil de cultivaţi. Totuşi, cititorul nu va găsi în acea carte regele cuvintelor-nevăstuică "social".

Deşi abuzarea de termenul "social" e internaţională, ea a dobândit poate cele mai extreme forme în Germania de Vest, unde constituţia din 1949 folosea expresia *sozialer Rechtsstaat* (stat social de drept) şi de unde s-a răspândit - într-un sens pe care Ludwig Erhard, cel care a popularizat-o, cu siguranţă că nu l-a urmărit niciodată - concepţia de "economie socială de piaţă". (Cândva, într-o conversaţie, m-a asigurat că pentru el economia de piaţă nu trebuie să fie *făcută* socială, fiind deja astfel ca rezultat al originii ei.) Dar, câtă vreme statul de drept şi piaţa sunt, la început, concepte destul de clare, atributul "social" le goleşte de orice sens limpede. De la aceste utilizări ale cuvântului "social", oamenii de ştiinţă germani au ajuns la concluzia că guvernul lor este supus din punct de vedere constituţional *Sozialstaatsprinzip*-ului, ceea ce înseamnă nici mai mult nici mai puţin decât că statul de drept a fost suspendat. De asemenea, aceiaşi savanţi germani văd un conflict între *Rechtsstaat* şi *Sozialstaat* şi înfig *soziale Rechtsstaat*-ul în constituţia ţării - care, poate e cazul să adaug, a fost scrisă de fabienii cu minţile tulburi inspiraţi de inventatorul din secolul XIX al "naţional socialismului", Friedrich Naumann (H. Maier, 1972:8).

---

37 - "Cum v_ place" (n.tr.)

38 - "Cuvintele-nev_stuic_: arta de a spune ce nu gânde_ti" (n.tr.)

În mod similar, termenul "democraţie" avea cândva un înţeles destul de clar; şi totuşi, "democraţia socială" nu numai că a servit drept denumire a austro-marxismului radical din perioada interbelică, ci acum a mai fost aleasă şi în Marea Britanie ca etichetă a unui partid politic devotat unui soi de socialism fabian.[39] Totuşi, termenul tradiţional pentru ceea ce astăzi se numeşte "stat social" a fost acela de "despotism binevoitor", iar problema cât se poate de reală a realizării acestui gen de despotism pe cale democratică (adică, menţinând libertatea individuală) este pur şi simplu expediată de născocirea "democraţie socială".

"Justiţie socială" şi "drepturi sociale"

Cam cea mai neagră aplicaţie a "socialului", care distruge complet sensul oricărui cuvânt calificat ca atare, este expresia aproape universal folosită "justiţie socială". Deşi am dezbătut deja destul de îndelungat această chestiune aparte, mai ales în al doilea volum despre *The Mirage of Social Justice*[40] al lucrării mele *Law, Legislation and Liberty*[41], trebuie să reiau aici, cel puţin pe scurt, problema, întrucât joacă un rol atât de important în argumentele pro şi contra socialismului. Formula "justiţie socială" este, după cum s-a exprimat cu mulţi ani în urmă, mai curajos decât mine, un distins preopinent, pur şi simplu "o fraudă semantică din acelaşi grajd cu Democraţia Poporului" (Curran, 1958L:8). Măsura alarmantă în care termenul pare să fi pervertit deja gândirea tinerei generaţii este demonstrată de către o recentă teză de doctorat de la Oxford despre *Social Justice* (Miller, 1976), în care conceptul tradiţional de justiţie este abordat prin remarca extraordinară că "pare să existe o categorie de justiţie privată".
Am observat ideea că "social" se aplică la tot ceea ce reduce sau înlătură diferenţele de venit. Dar de ce să numim o atare acţiune "socială"? Poate fiindcă e o metodă de a asigura majorităţi, adică voturi în plus pe lângă cele aşteptate a se obţine din alte motive? Se pare că într-adevăr aşa stau lucrurile, dar mai înseamnă desigur şi că toate îndemnurile să fim "sociali" reprezintă chemarea la încă un pas spre "justiţia socială" a socialismului. Astfel, folosirea termenului "dsocial" devine virtualmente echivalentă cu apelul la "justiţie distributivă". Aceasta, însă, e ireconciliabilă cu o ordine de piaţă competitivă şi cu dezvoltarea sau măcar întreţinerea populaţiei şi a avuţiei. Astfel, oamenii au ajuns, prin asemenea erori, să numească "social" principalul obstacol pentru însăşi menţinerea "societăţii". În realitate, "socialul" ar trebui să se numească "anti-social".
Probabil e adevărat că oamenii ar fi mai mulţumiţi de condiţiile lor economice dacă ar simţi că poziţiile relative ale indivizilor sunt juste. Totuşi, întreaga idee de la baza justiţiei distributive - că fiecare individ ar trebui să primească ceea ce merită din punct de vedere moral - este lipsită de sens în ordinea extinsă a cooperării umane (sau în catallaxie), întrucât produsul disponibil (mărimea şi chiar existenţa lui) depinde de ceea ce este într-un sens o cale moralmente indiferentă de a-i aloca părţile componente. Din motive deja explorate, meritul moral nu se poate determina obiectiv şi în orice caz adaptarea mai marelui întreg la fapte încă nedescoperite necesită să acceptăm că "succesul se bazează pe rezultate, nu pe

[39] - Aviz amatorilor din politica românească_, începând cu Partidul Democra_iei Sociale din România _i continuând cu întreaga pleiad_ de forma_iuni ale c_ror denumiri con_in respectiva sintagm_. (n.tr.)

[40] - "Mirajul justi_iei sociale" (n.tr.)

[41] - "Lege, legisla_ie _i libertate" (n.tr.)

motivaţii" (Alchian, 1950:213). Orice sistem extins de cooperare trebuie să se adapteze continuu la schimbările din mediul său natural (care include viaţa, sănătatea şi forţa membrilor); cererea de a se produce numai schimbările cu efecte juste e ridicolă. Este aproape la fel de ridicolă ca ideea că organizarea deliberată a reacţiei faţă de asemenea schimbări poate fi justă. Omenirea n-ar fi putut nici să-şi atingă numărul actual şi nici să şi-l menţină fără o inegalitate care nu e nici determinată de vreo judecată morală deliberată şi nici reconciliabilă cu aşa ceva. Desigur, eforturile vor îmbunătăţi şansele individuale, dar numai ele singure nu pot asigura rezultatele. Invidia celor care au încercat cât au putut de tare, deşi este absolut de înţeles, acţionează împotriva intereselor comune. Astfel, dacă interesul comun este *într-adevăr* al nostru, nu trebuie să cedăm în faţa acestei foarte omeneşti trăsături instinctuale, ci în schimb să lăsăm procesele de piaţă să determine compensaţia. Nimeni nu poate aprecia, altfel decât prin intermediul pieţei, mărimea contribuţiei unui individ la produsul de ansamblu, nici nu se poate determina pe alte căi câtă remuneraţie îi trebuie alocată cuiva pentru a-i da posibilitatea de a alege activitatea care va adăuga cel mai mult în fluxul bunurilor şi al serviciilor oferite pe scară largă. Desigur, dacă acesta din urmă se poate considera moralmente pozitiv, atunci piaţa va trece la producerea unui rezultat suprem de moral.

Omenirea e scindată în două grupuri ostile, de către promisiuni care nu au nici un conţinut realizabil. Sursele acestui conflict nu se pot disipa prin compromis, căci fiecare concesie făcută erorii faptice nu reuşeşte decât să creeze alte speranţe iluzorii. Totuşi, o etică anti-capitalistă continuă să se dezvolte pe baza erorilor unor oameni care condamnă instituţiile generatoare de avuţie cărora ei înşişi le datorează propria lor existenţă. Dându-se drept iubitori ai libertăţii, ei condamnă proprietatea individuală, contractul, concurenţa, reclama, profitul şi chiar banii în sine. Imaginându-şi că raţiunea îi poate învăţa cum să aranjeze eforturile omeneşti spre a le servi mai bine dorinţele înnăscute, ei înşişi reprezintă o gravă ameninţare la adresa civilizaţiei.

OPT

ORDINEA EXTINSĂ ŞI CREŞTEREA DEMOGRAFICĂ

Cea mai decisivă pentru prosperitatea oricărei ţări este creşterea numărului locuitorilor ei.
Adam Smith

Spaima malthusiană: frica de suprapopulare

Am încercat să explic cum a evoluat ordinea extinsă a cooperării umane, în pofida opoziţiei din partea instinctelor, în pofida tuturor incertitudinilor inerente în procesele spontane, în pofida ignoranţei economice larg răspândite şi în pofida distilării tuturor acestor mişcări care caută să folosească mijloace pretins tradiţionale pentru a atinge scopuri realmente atavice. Am afirmat de asemenea că ordinea extinsă s-ar prăbuşi şi că o mare parte din populaţia noastră ar suferi şi ar muri, dacă mişcările de acest gen ar reuşi vreodată cu adevărat să disloce piaţa. Vrând nevrând, actuala populaţie mondială există deja. Distrugerea bazelor ei materiale în scopul de a realiza îmbunătăţirile "etice" sau satisfăcătoare instinctual susţinute de socialişti ar fi sinonimă cu condamnarea la moarte a miliarde de oameni şi sărăcirea celorlalţi. (Vezi şi referinţele mele 1954/1967:203; şi 1983:25-29.)

Strânsa legătură între proporţiile populaţiei şi prezenţa (şi avantajele) anumitor practici evoluate, instituţii şi forme de interacţiune umană nu e deloc o descoperire nouă. Faptul că "la fel ca puterea de schimb care prilejuieşte diviziunea muncii, şi extinderea acestei diviziuni trebuie să fie limitată întotdeauna de către proporţiile respectivei puteri sau, cu alte cuvinte, de mărimea pieţei", a fost una dintre cele mai profunde concluzii ale lui Adam Smith (1776/1976:31); conform, de asemenea, celor "Două fragmente despre diviziunea muncii" din *Lectures on Jurisprudence*[42] (1978:582-586). La fel de timpuriu s-a observat şi că aceia care urmează practicile de piaţă concurenţiale i-ar disloca, pe măsură ce se înmulţesc, pe cei care aplică alte obiceiuri. Ca urmare a afirmaţiei similare a lui John Locke din *Second Treatise*[43] (1690/1887), istoricul James Sullivan a remarcat, nu mai târziu de 1795, cum fuseseră dislocaţi băştinaşii americani de către coloniştii europeni şi că, în prezent, cinci sute definţe gânditoare pot prospera în aceeaşi regiune unde înainte numai un singur sălbatic îşi putea "târî o existenţă flămândă" ca vânător (1795:139). (Triburile americane localnice care au continuat să se angajeze mai cu seamă în vânătoare au fost dislocate şi dintr-o altă direcţie: de către triburile care învăţaseră să practice agricultura.)

Deşi dislocarea unui grup de un altul şi cea a unui set de practici de către altul au fost adeseori sângeroase, nu este nevoie să se întâmple întotdeauna astfel. Fără îndoială, cursul

42 - "Prelegeri de jurispruden__" (n.tr.)

43 - "Al doilea tratat" (n.tr.)

evenimentelor diferă dintr-un loc în altul şi nu avem timp să intrăm acum în detalii, dar ne putem imagina multe succesiuni diferite de evenimente. În unele locuri invadate, cum s-ar spune, de ordinea extinsă, cei ce respectă noile practici, care pot extrage mai mult de la pământul existent, sunt adesea capabili să le ofere altor ocupanţi, în schimbul accesului pe pământurile lor (fără ca ocupanţii să aibă de prestat vreo muncă şi fără ca "invadatorii" să trebuiască să recurgă la forţă), aproape la fel de mult şi uneori chiar mai mult decât obţinuseră primii ocupanţi prin trudă grea. Pe de altă parte, însăşi densitatea propriilor lor localităţi le-a dat oamenilor mai avansaţi posibilitatea de a rezista tentativelor de evacuare de pe teritoriile extinse pe care le folosiseră şi de care avuseseră nevoie în perioadele când ei înşişi practicaseră metode mai primitive de exploatare a pământului. Multe dintre aceste procese s-au putut desfăşura absolut paşnic, deşi puterea militară mai mare a oamenilor organizaţi pe linii comerciale a accelerat adesea procesul.

Chiar dacă extinderea pieţei şi creşterea demografică ar fi putut fi realizate integral pe căi paşnice, totuşi oamenii informaţi şi cumpătaţi ezită tot mai mult în zilele noastre să accepte în continuare asocierea între înmulţirea populaţiei şi ascensiunea civilizaţiei. Dimpotrivă, în timp ce contemplează actuala densitate demografică şi, mai ales, accelerarea ratei de creştere a populaţiei din ultimii trei sute de ani, au devenit tot mai alarmaţi şi privesc perspectiva unei şi mai mari înmulţiri demografice ca pe un dezastru de coşmar. Chiar şi un filosof de bun simţ ca A. G. N. Flew (1967:60) îl lăuda pe Julian Huxley pentru că recunoscuse din timp, "înainte măcar de a se recunoaşte pe scară atât e largă ca azi, că fertilitatea omenească reprezintă ameninţarea numărul unu la adresa prezentei şi viitoarei bunăstări a neamului omenesc."

Am susţinut că socialismul constituie o ameninţare la adresa viitoarei bunăstări a speciei umane în sensul în care nici socialismul şi nici oricare al înlocuitor cunoscut al ordinii de piaţă n-ar putea întreţine actuala populaţie a lumii. Dar reacţiile de factura celei citate, de cele mai multe ori aparţinând unor oameni care nu sprijină ei înşişi socialismul, sugerează că o ordine de piaţă care produce şi este produsă de o populaţie atât de numeroasă ridică *de asemenea* şi o serioasă ameninţare la adresa binelui omenirii. Evident, trebuie să abordăm acest conflict.

Ideea modernă că înmulţirea populaţiei ameninţă cu pauperizarea mondială este pur şi simplu o greşeală. Ea reprezintă în mare măsură o consecinţă a hipersimplificării teoriei malthusiene a populaţiei. La vrema ei, teoria lui Thomas Malthus a propus prima abordare rezonabilă a problemei, dar condiţiile moderne o fac să devină irelevantă. Ipoteza lui Malthus că munca omenească poate fi considerată un factor de producţie mai mult sau mai puţin omogen (mai exact, muncitorii salariaţi erau toţi ce acelaşi gen, angajaţi în agricultură, cu aceleaşi unelte şi aceleaşi posibilităţi) nu era departe de adevărul ordinii economice a acelor vremuri (o economie cu doi factori teoretică). Pentru Malthus, care a fost şi unul dintre primii descoperitori ai legii câştigurilor descrescătoare, acest lucru trebuie să fi indicat că fiecare creştere în numărul de muncitori ar fi dus la o reducere a ceea ce se numeşte în prezent productivitate marginală şi, prin urmare, a veniturilor lucrătorilor, mai ales odată ce pământurile cele mai bune fuseseră ocupate cu parcele de mărime optimă. (Despre relaţia dintre cele două teoreme ale lui Malthus, vezi McCleary, 1953:111).

Acest lucru încetează să fie adevărat, însă, în condiţiile schimbate pe care le discutăm, unde munca nu mai e omogenă, ci diversificată şi specializată. Odată cu intensificarea schimbului şi îmbunătăţirea tehnicilor de comunicaţii şi transport, o creştere a numărului şi densităţii ocupanţilor face diviziunea muncii să devină avantajoasă, să ducă la diversificare, diferenţiere şi specializare radicală, creează posibilitatea dezvoltării unor noi factori de producţie şi măreşte productivitatea (vezi capitolele doi şi trei, precum şi continuarea

capitolului actual). Priceperile diferite, înnăscute sau dobândite, devin factori clari de raritate, adeseori complementari multilateral; acest lucru face să merite ca muncitorii să deprindă noi calificări, care vor aduce diferite preţuri de piaţă. Specializarea voluntară este ghidată de diferenţele dintre recompensele aşteptate. Astfel, munca poate aduce câştiguri crescătoare, nu descrescătoare. O populaţie mai densă poat de asemenea să folosească tehnici şi tehnologii care ar fi fost inutile în regiunile mai rarefiat ocupate; iar dacă asemenea tehnologii s-au dezvoltat deja în alte locuri, ele pot foarte bine să fie importate şi adoptate rapid (cu condiţia de a se obţine capitalul necesar). Până şi simplul fapt de a trăi paşnic în contact permanent cu un mare număr de oameni face posibilă utilizarea mai completă a resurselor disponibile.
Când, într-un asemenea mod, munca încetează să mai fie un factor omogen de producţie, concluziile lui Malthus nu se mai aplică. Mai degrabă se poate ca o creştere demografică, din cauza diferenţierii şi mai accentuate, să prilejuiască *şi mai mari* înmulţiri ale populaţiei iar acestea pot fi, *pe perioade nedefinite*, atât auto-acceleratoare cât şi necesare pentru orice progres al civilizaţiei materiale şi (datorită individualizării devenite posibilă) spirituale.
Prin urmare, sporirea productivităţii e favorizată nu doar de mărirea numărului de oameni, ci şi de accentuarea diferenţierii dintre ei. Oamenii au devenit puternici fiindcă au ajuns atât de diferiţi: noile posibilităţi de specializare - în funcţie nu atât de dezvoltarea inteligenţei individuale, ci şi de tot mai marea diferenţiere între indivizi - constituie baza unei folosiri mai eficiente a resurselor pământului. Acest lucru la rândul său presupune o extindere a reţelei de servicii reciproce indirecte pe care le asigură mecanismul de semnalizare al pieţei. Pe măsură ce piaţa relevă noi şi noi ocazii de specializare, modelul celor doi factori, cu concluziile sale malthusiene, devine tot mai inaplicabil.
Teama predominantă că înmulţirea populaţiei care însoţeşte şi favorizează toate aceste fenomene ar duce la sărăcirea şi dezastrul general este provocată deci, în mare măsură, de înţelegerea greşită a unul calcul statistic.
Nu urmărim să negăm că o creştere demografică ar putea duce la scăderea câştigurilor medii. Dar această posibilitate este şi era interpretată greşit - aici, greşeala constând în combinarea veniturilor medii ale unui număr de oameni existenţi din diferite clase de salarizare cu venitul mediu al unui număr ulterior de oameni, mai mare. Proletariatul constituie o populaţie *adiţională* care, fără noi posibilităţi de angajare, nu s-ar fi format niciodată. Scăderea câştigurilor medii are loc pur şi simplu fiindcă marea creştere demografică implică în general o şi mai mare creştere numerică în straturile mai sărace, nu în cele mai bogate, ale populaţiei. Dar ar fi incorect să conchidem că oricine trebuie să fi *devenit* mai sărac în cadrul acestui proces. Nici nu membru singular al unei comunităţi existente nu este nevoie să fi devenit mai sărac (deşi unii oameni avuţi riscă să fie dislocaţi, în timpul procesului, de unii dintre noii-sosiţi, coborând la un nivel inferior). Într-adevăr, toţi cei care erau *deja* prezenţi s-au putut îmbogăţi într-o oarecare măsură; şi totuşi, veniturile medii au putut descreşte, dacă s-au *adăugat* mari numere de oameni pe lângă cei prezenţi anterior. Este un adevăr banal că o reducere a mediei e compatibilă cu creşterea numerică a tuturor grupurilor de salarizare, dar în mai mică măsură a celor superioare decât a celor inferioare. Adică, dacă baza piramidei de câştiguri se întinde mai mult decât înălţimea, venitul mediu al totalului crescut va fi mai mic.
Dar ar fi mai exact să conchidem de aici că procesul de creştere e mai benefic pentru numărul mărit de săraci, decât pentru numărul micşorat al bogaţilor. Capitalismul a creat posibilitatea angajării în muncă. A generat condiţiile pentru ca oamenii neînzestraţi de părinţii lor cu pământul şi uneltele necesare pentru a-şi câştiga existenţa lor şi a copiilor lor să poată fi echipaţi astfel de către alţii, spre beneficiul reciproc al tuturor. Căci procesul le-a

dat oamenilor posibilitatea de a trăi frugal şi de a avea copii care alminteri, fără ocazia unei munci productive, greu ar fi putut să ajungă la maturitate şi să se înmulţească: a adus pe lume şi a ţinut în viaţă milioane de oameni care altfel nici n-ar fi trăit şi care, dacă trăiau un timp, nu şi-ar fi putut permite să procreeze. În acest sens, săracii au câştigat mai mult de pe urma procesului. Karl Marx a avut deci dreptate să afirme: *"capitalismul" a creat proletariatul: i-a dat şi îi dă viaţă.*

Astfel, întreaga idee că bogaţii au smuls de la săraci ceea ce, fără asemenea acte de violenţă le-ar fi aparţinut, sau cel puţin le-ar fi putut aparţine, este absurdă.

Mărimea cantităţii de capital a unui popor, la un loc cu tradiţiile şi practicile sale acumulate pentru a extrage şi comunica informaţii, determină dacă acel popor poate întreţine efective numeroase. Vor fi angajaţi oameni şi se vor produce materiale şi scule pentru a servi necesităţile viitoare ale unor persoane necunoscute numai dacă cei ce pot investi capital pentru a acoperi intervalul dintre cheltuiala prezentă şi beneficiile viitoare vor câştiga de pe urma acestui lucru un venit cel puţin la fel de mare ca acela pe care l-ar fi putut obţine prin alte utilizări ale aceluiaşi capital.

Astfel, fără bogaţi - fără cei care au acumulat capitalul - săracii care ar putea exista cât de cât ar fi într-adevăr mult mai săraci, adunându-şi mijloacele de subzistenţă de pe pământuri mărginaşe unde fiecare secetă le-ar omorî majoritatea copiilor pe care ar încerca să-i crească. Formarea capitalului a modificat mai mult decât orice altă cauză condiţiile de acest gen. Odată ce capitalistul a devenit capabil să angajeze alţi oameni pentru propriile lui scopuri, posibilităţile lui de a-i hrăni i-au servit şi pe ei, şi pe el. Această capacitate a crescut şi mai mult, când unii indivizi au devenit apţi să-i angajeze pe alţii nu numai pentru a-şi satisface în mod direct propriile necesităţi, ci şi ca să comercializeze bunuri şi servicii cu nenumăraţi alţii. Astfel, proprietatea, contractul, negoţul şi folosirea capitalului nu au fost benefice doar pentru o minoritate.

Invidia şi ignoranţa i-au împins pe oameni să considere posesiunea a mai mult decât cer necesităţile de consum curent un motiv de cenzură, mai degrabă decât de merit. Şi totuşi, ideea că un asemenea capital trebuie să se acumuleze "pe cheltuiala altora" este o recădere la nişte opinii economice care, oricât de evidente le-ar părea unora, sunt de fapt neîntemeiate şi fac imposibilă înţelegerea corectă a dezvoltării economice.

Caracterul regional al problemei

O altă sursă de neînţelegeri este tendinţa de a gândi creşterea demografică în termeni strict globali. Problema populaţiei trebuie să fie privită în sens regional, cu aspecte diferite în zone difrite. Adevărata problemă este dacă numărul de locuitori dintr-o anumită regiune tinde, indiferent din ce motiv, să depăşească resursele din zonele proprii (inclusiv cele pe care le folosesc în comerţ).

Atâta vreme cât creşterea demografică a devenit posibilă datorită sporirii productivităţii populaţiilor din regiunile respective, sau pe baza utilizării mai eficiente a resurselor, şi nu prin sprijinul artificial deliberat adus din afară, nu avem mari motive de îngrijorare. Moralmente, avem la fel de puţin dreptul să împiedicăm creşterile demografice în alte părţi ale lumii, pe cât de datori suntem să le asistăm. Pe de altă parte, se poate naşte într-adevăr un conflict moral, dacă ţările avansate material continuă să ajute şi chiar să subvenţioneze înmulţirea demografică în regiuni ca, de exemplu, zona Sahelului din Africa Centrală, unde nu par să existe perspective ca populaţia actuală, necum una şi mai numeroasă, să fie în viitorul apropiat capabilă de a se întreţine prin eforturi proprii. Odată cu orice tentativă de a menţine populaţiile dincolo de volumul unde capitalul acumulat încă se mai poate

reproduce în mod curent, numărul de oameni care pot fi întreţinuţi scade. Ţările avansate, contribuind la înmulţirea unor populaţii ca aceea din Sahel, trezesc speranţe, creează condiţii care implică obligaţii şi, astfel, îşi asumă o gravă responsabilitate pe care e foarte probabil ca, mai devreme sau mai târziu, să nu şi-o poată onora. Omul nu este omnipotent; iar recunoaşterea limitelor propriilor sale puteri îl poate ajuta să ajungă mai aproape de a-şi realiza dorinţele decât punerea în aplicare a impulsurilor naturale de a remedia nişte suferinţe îndepărtate pentru care, din nefericire, poate face foarte puţin sau chiar nimic.
În orice caz, nu există absolut nici un pericol ca, în orice viitor previzibil de care ne putem preocupa, populaţia lumii ca întreg să îşi depăşească resursele de materii prime, şi avem toate motivele să presupunem că forţele inerente vor opri un asemenea proces cu mult timp înainte de a se putea întâmpla. - Vezi studiile lui Julian L. Simon (1977, 1981a & b), Esther Boserup (1981), Douglas North (1973, 1981) şi Peter Bauer (1981), precum şi ale mele proprii (1954:12 şi 1967:208).
Căci, în zonele temperate ale tuturor continentelor cu excepţia Europei, există regiuni întinse care nu numai că pot suporta o creştere a populaţiei, ci ai căror locuitori chiar pot spera să se apropie de standardele generale ale bunăstării, confortului şi civilizaţiei la care lumea "occidentală" a ajuns deja, numai prin creşterea densităţii de ocupare a pământului şi a intensităţii de exploatare a resurselor acestuia. În aceste regiuni, populaţia trebuie să se înmulţească, dacă membrii ei vor să atingă standardele spre care se străduiesc. Este în interesul lor să-şi sporească numărul şi ar fi prezumpţios, greu de justificat moralmente, să fie sfătuiţi, şi cu atât mai puţin siliţi, să-şi menţină efectivele coborâte. Câtă vreme se pot ivi probleme serioase dacă încercăm fără discernământ să conservăm toate vieţile omeneşti de pretutindeni, alţii nu pot obiecta cu legitimitate faţă de o creştere numerită din partea unui grup capabil să-şi menţină efectivul prin eforturi proprii. Locuitorii ţărilor deja bogate au tot dreptul să ceară "oprirea creşterii" (cum a făcut Clubul din Roma sau producţia ulterioară *Global 2000*), ori să obstrucţioneze ţările respective, care duşmănesc pe bună dreptate orice strategii de acest gen.
Unele idei care însoţesc asemenea politici recomandate pentru restrângerea demografică - de exemplu, ca popoarele avansate să transforme unele părţi din teritoriu, locuite de populaţii încă subdezvoltate, într-un fel de parcuri naturale - sunt într-adevăr scandaloase. Imaginea idilică a primitivilor fericiţi care se bucură de sărăcia lor rurală şi vor refuza veseli dezvoltarea ca singură posibilitate de a le deschide accesul la ceea ce au ajuns să considere beneficiile civilizaţiei este o fantezie pură. Asemenea beneficii, după cum am văzut, cer anumite sacrificii instinctuale şi de altă natură. Dar oamenii mai puţin avansaţi trebuie să hotărască singuri, individual, dacă bunăstarea materială şi progresul cultural merită sacrificile implicate. Desigur, nu trebuie să fie siliţi să se modernizeze; dar nu e cazul nici să fie împiedicaţi, printr-o politică izolaţionistă, să caute posibilităţi de modernizare.
Cu unica excepţie a situaţiilor când creşterea numerică a săracilor a determinat guvernele să redistribuie câştigurile în favoarea acestora, istoria nu cunoaşte nici o situaţie în care o mărire demografică să reducă nivelul de trai ale membrilor acelei populaţii care atinseseră deja diverse niveluri. După cum a argumentat convingător Simon, "nu există, şi nici nu au existat vreodată, date empirice care să arate că înmulţirea populaţiei ca număr dsau densitate să fi avut un efect negativ asupra nivelului de trai" (1981a:18, vezi de asemenea operele lui majore asupra acestui subiect, 1977 şi 1981b).

Diversitate şi diferenţiere

Diferenţierea este cheia spre a înţelege creşterea demografică, şi ar fi momentul să ne oprim

pentru a dezvolta acest punct crucial. Cea mai unică realizare a omului, ducând la multe dintre celelalte caracteristici distinctive ale sale, este diferenţierea şi diversitatea lui. Excepţie făcând alte câteva specii cărora selecţia impusă artificial de către om le-a provocat o diversitate comparabilă, fiinţele umane şi-au dezvoltat un extrem de eficient organ pentru a învăţa de la semenii lor. Acest lucru a făcut ca înmulţirea oamenilor, aproape pe tot parcursul istoriei lor, să nu fie, ca în alte situaţii, auto-limitativă, ci mai curând auto-stimulativă. Populaţia omenească s-a înmulţit printr-un soi de reacţie în lanţ, în cadrul căreia densitatea superioară de ocupare a teritoriului a tins să producă noi ocazii de specializare, ducând astfel la o mărire a productivităţii individuale şi, în consecinţă, la o şi mai mare creştere numerică. De asemenea, printre colectivele omeneşti atât de numeroase, s-a dezvoltat nu numai o mare diversitate de atribute înnăscute, ci şi o enormă varietate de curente ale tradiţiilor culturale din care marea lor inteligenţă le-a dat posibilitatea să aleagă - mai ales în timpul adolescenţei lor prelungite. În prezent, cea mai mare parte din omenire se poate întreţine numai fiindcă membrii săi sunt atât de flexibili, numai fiindcă există atât de mulţi indivizi diferiţi ale căror talente diferite le dau posibilitatea de a se auto-diferenţia între ei şi mai mult absorbind o nemărginită diversitate de combinaţii între diversele curente de tradiţii.

Diversitatea căreia densitatea crescândă i-a creat noi posibilităţi a fost, în esenţă, aceea a muncii şi a meşteşugurilor, a informaţiilor şi a cunoaşterii, a proprietăţii şi a veniturilor. Procesul nu e nici simplu, nici cauzal şi nici previzibil, căci la fiecare pas densitatea crescândă a populaţiei nu face decât să creeze posibilităţi nerealizate care pot sau nu să fie descoperite şi realizate rapid. Numai acolo unde o anumită populaţie anterioară a trecut deja prin respectiva etapă, putându-i-se imita exemplul, procesul are şanse să devină foarte rapid. Învăţatul are loc printr-o multitudine de canale şi presupune o mare diversitate de poziţii individuale şi conexiuni între grupuri şi indivizi, prin intermediul cărora apar posibilităţi de colaborare.

Odată ce oamenii învaţă să profite de noile ocazii oferite de densitatea crescută a populaţiei (nu numai din cauza specializării determinate de diviziunea muncii, a cunoaşterii şi a proprietăţii, ci şi prin acumularea individuală a unor noi forme de capital), acest lucru devine baza unor şi mai mari creşteri. Graţie multiplicării, diferenţierii, comunicaţiilor şi interacţiunii la mari distanţe, precum şi transmiterii prin timp, omenirea a devenit o entitate distinctă, păstrându-şi anumite trăsături structurale care pot produce efecte benefice pentru o şi mai accentuată înmulţire demografică.

Din câte ştim, ordinea extinsă este probabil cea mai complexă structură din univers - o structură în care organismele biologice care sunt deja foarte complexe au dobândit capacitatea de a învcăţa, de a asimila, părţi din tradiţiile suprapersonale care le dau posibilitatea de a se adapta de la un momen la altul într-o structură etern schimbătoare, posesoare a unei ordini cu un şi mai înalt nivel de complexitate. Pas cu pas, impedimentele momentane faţă de noile creşteri ale populaţiei sunt penetrate, înmulţirile demografice pun fundaţiile altora ulterioare, şi aşa mai departe, ducând la un proces progresiv şi cumulativ care nu se sfârşeşte înainte ca toate părţile fertile sau bogat înzestrate ale pământului să fie ocupate cu o densitate similară.

Centrul şi periferia

Şi este într-adevăr posibil să se termine aici: nu cred că temuta explozie a populaţiei - ducând la "numai locuri în picioare" - se va produce vreodată. Întreaga poveste a creşterii demografice se apropie, probabil, de sfârşit, sau cel puţin de un nivel cu totul nou. Căci cele

mai intense creşteri ale populaţiei nu au avut niciodată loc în economiile de piaţă dezvoltate, ci întotdeauna la periferia economiilor dezvoltate, printre săracii lipsiţi de pământuri fertile şi echipamente care i-ar fi ajutat să-şi câştige existenţa, dar cărora "capitaliştii" le ofereau noi şanse de supravieţuire.
Aceste periferii, însă, sunt în curs de dispariţie. Mai mult, aproape că nu au mai rămas ţări care să intre în zona periferică: procesul exploziv de expansiune a populaţiei, aproximativ în ultima generaţie, aproape că a ajuns până în ultimele colţuri rămase ale lumii.
În consecinţă, avem motive temeinice să punem la îndoială corectitudinea de a extrapola tendinţa din ultimele câteva secole - a unei accelerări în creştere nedeterminată a ratei demografice - în viitorul nedefinit. Putem spera şi aştepta ca, odată ce rezervorul de oameni rămas care intră acum în ordinea extinsă se va epuiza, creşterea lor numerică, atât de tulburătoare pentru unii, va încetini treptat. La urma urmei, nici un grup moderat de bogat nu prezintă o asemenea tendinţă. Nu ştim suficient pentru a spune când se va atinge punctul de răscruce, dar putem presupune cu destulă convingere că va mai trece foarte mult timp până să ajungem la ororile pe care le inspiră fantezia ineluctabilei înmulţiri nelimitate a omenirii.
Bănuiesc că problema scade deja ca importanţă: că rata demografică se apropie, sau a şi ajuns la punctul maxim, şi nu va mai creşte mult timp, începând în schimb să intre în declin. Nu putem spune cu certitudine, desigur, dar se pare că - deşi acest lucru încă nu s-a întâmplat - la un moment dat, în ultimul deceniu al acestui secol, înmulţirea populaţiei va atinge limita şi, în continuare, îşi va începe declinul, înafara cazului că vor exista intervenţii deliberate de a o stimula.
Încă de pe la jumătatea anilor 1960, rata demografică anuală a regiunilor în curs de dezvoltare atinsese aproximativ 2,4 la sută, începând să scadă până la actualul nivel de 2,1 la sută. Iar rata demografică din regiunile mai dezvoltate se afla deja, concomitent, în declin. Prin urmare, la jumătatea anilor şaizeci, populaţia pare să fi ajuns şi apoi să se fi retras de la un ritm anual suprem de creştere (Naţiunile Unite, 1980, şi J. E. Cohen, 1984:50-51). După cum scrie Cohen, "omenirea a început să practice sau să trăiască reţinerea care guvernează toate celelalte specii conlocuitoare".
Procesele care acţionează pot deveni mult mai uşor de înţeles dacă examinăm mai atent populaţiile de la periferia economiilor dezvoltate. Cele mai bune exemple se găsesc, poate, în acele oraşe cu dezvoltare rapidă din lumea în curs de dezvoltare - Mexico City, Cairo, Calcutta, Sao Paulo, sau Jakarta, Caracas, Lagos, Bombay - unde populaţia s-a înmulţit de două ori sau chiar mai mult într-un interval scurt, şi unde vechile centre ale oraşelor tind să fie înconjurate de cartiere sordide sau "bidonville"-uri.
Creşterea populaţiei care are loc în aceste oraşe derivă din faptul că locuitorii de la periferia economiei de piaţă, deşi profită deja de pe urma participării lor la mecanismele ei (de exemplu, prin accesul la o medicină mai avansată, la informaţii mai bune de toate felurile şi la instituţii şi practici economice înaintate), totuşi nu s-au adaptat complet la tradiţiile, moralitatea şi obiceiurile acestor economii. De pildă, ei încă mai pot practica datini de procreere datorate unor circumstanţe exterioare economiei de piaţă, cum ar fi prima reacţie a oamenilor săraci faţă de o uşoară ameliorare materială, constând în a produce un număr de urmaşi cel puţin suficient pentru a-i întreţine la bătrâneţe. În prezent, aceste vechi cutume dispar treptat, sau chiar rapid pe alocuri, iar respectivele grupuri periferice, în special cele mai apropiate de centrul asimilează tradiţiile cvare le permit să-şi reglementeze mai exact propagarea. În fond, centrele comerciale în curs de dezvoltare exercită o atracţie magnetică, în parte, tocmai fiindcă oferă modele de realizare a dorinţelor multora prin imitaţie.
Aceste oraşe dărăpănate, interesante în sine, ilustrează de asemenea alte câteva tematici

discutate anterior. De exemplu, populaţia rurală din jurul oraşelor nu a fost deposedată pe cheltuiala bidonville-urilor; de ovicei, şi ea a profitat de pe urma creşterii oraşelor. Marile localităţi au oferit mijloace de subzistenţă unor milioane de oameni care altminteri ar fi murit sau nici nu s-ar fi născut, dacă (ei sau părinţii lor) nu ar fi migrat înspre ele. Cei care au migrat în oraşe (sau la periferiile acestora) nu au fost aduşi într-acolo nici de către bunăvoinţa orăşenilor de a le oferi locuri de muncă şi echipamente, nici de către sfaturile generoase ale "vecinilor" lor de la ţară mai realizaţi, ci mai degrabă în urma zvonurilor despre alţi săraci necunoscuţi (poate din cine ştie ce îndepărtată vale de munte) care au fost salvaţi fiind atraşi în oraşele crescândă de către vestea slujbelor plătite care-i aşteptau acolo. Ambiţia, lăcomia chiar, de a duce o rexistenţă mai bună, nu mărinimia, a conservat aceste vieţi: şi totuşi, a avut rezultate superioare celor ale eventualei generozităţi. Oamenii de la ţară au aflat din semnalele pieţei - deşi n-ar fi putut nici pe departe să înţeleagă problema în asemenea termeni abstracţi - că venitul neconsumat în mod curent de către bogaţii din oraşe era folosit pentru a le oferi altora unelte sau mijloace de subzistenţă în schimbul muncii, dându-le posibilitatea de a supravieţui oamenilor care nu moşteniseră pământuri arabile şi scule pentru cultivarea acestora.

Desigur, unora le-ar putea fi greu să accepte faptul că cei ce trăiesc în acele oraşe şubrede le-au ales în mod deliberat în defavoarea vieţii la ţară (căreia oamenii îi nutresc sentimente atât de romantice) ca locuri de a-şi câştiga existenţa. Şi totuşi, la fel ca în cazul ţăranilor irlandezi şi englezi găsiţi de Engels în mahalalele din Manchester la vremea lui, exact asta s-a întâmplat.

Promiscuitatea acestor zone periferice este provocată în primul rând chiar de marginalitatea economică dictatoare a locuirii acolo, nu la ţară. De asemenea, nu sunt de ignorat efectele "ciclice" adverse ale tentativelor guvernelor din lumea a treia de a-şi administra economiile şi ale capacităţii acestor guverne de a înlătura posibilităţile de angajare dinspre grupurile periferice, prin concesii faţă de interesele stabilite ale muncii sau reformatorii sociali debusolaţi.

În sfârşit - iar aici putem observa uneori procesul de selecţie aproape în direct şi în forma sa cea mai dezgolită - efectele moralei comerciale nu se fac cel mai dur şi vizibil simţite asupra celor care au învăţat deja să le practice sub o formă relativ mai avansată, ci mai degrabă asupra noilor sosiţi care încă nu au învăţat cum să le facă faţă. Cei care trăiesc la periferii încă nu aplică pe deplin noile practici (astfel, fiind aproape întotdeauna percepuţi ca "indezirabili" şi adeseori consideraţia chiar a se afla la limita criminalităţii). De asemenea, ei trăiesc pe pielea lor primul impact pe care unele practici din civilizxaţia mai avansată îl exercită asupra celor ce încă mai simt şi gândesc în conformitate cu moralitatea tribului şi a satului. Oricât de dureros poate fi acest proces, şi ei, sau în special ei, beneficiază de pe urma diviziunii muncii formată de către practicile claselor de afaceri; iar mulţi dintre ei îşi schimbă treptat obiceiurile, îmbunătăţindu-şi abia atunci calitatea vieţii. În cel mai rău caz, o minimă schimbare de conduită din partea lor va reprezenta condiţia ca să li se permită intrarea în grupul mai larg stabilit şi, treptat, să câştige o parte mai mare din produsul său total.

Căci numerele menţinute în viaţă de către sistemele diferite de reguli hotărăsc care sistem va domina. Aceste sisteme de reguli nu vor fi neapărat cele pe care le-au adoptat deja pe deplin înseşi masele (despre care locuitorii oraşelor de carton nu oferă decât un exemplu mai dramatic), ci acelea urmate de un nucleu în jurul căruia se adună tot mai numeroşii locuitori periferici pentru a participa la câştiguri din produsul total în creştere. Cei care cel puţin parţial adoptă şi beneficiază de pe urma practicilor ordinii extinse o fac adesea fără a fi conştienţi de sacrificiile pe care, de asemenea, le vor implica în ultimă instanţă schimbările

de acest fel. Nu numai ţăranii primitivi au fost nevoiţi să înveţe lecţii aspre: cuceritorii militari care au stăpânit o populaţie subjugată şi chiar i-au distrus elita au avut ulterior de învăţat, uneori spre propriul lor regret, că beneficierea de avantajele locale necesita adoptarea practicilor locale.

Capitalismul i-a dat viaţă proletariatului

Am putea eventual, în subcapitolele rămase, să reunim câteva dintre principalele noastre argumente şi să notăm unele implicaţii ale lor.

Dacă întrebăm ce anume le datorează oamenii mai presus de orice practicilor morale ale celor numiţi capitalişti, răspunsul va fi: viaţa. Concepţiile socialiste care atribuie existenţa proletariatului unei exploatări a grupurilor anterior capabile să se întreţină singure sunt în întregime fictive. Majoritatea indivizilor care alcătuiesc în prezent proletariatul n-ar fi putut exista înainte ca alţii să le furnizeze mijloace de subzistenţă. Deşi acei oameni se pot *simţi* exploataţi, iar politicienii pot să ia cuvântul şi să joace cartea acestor sentimente pentru a câştiga puterea, majoritatea proletariatului apusean şi cea mai mare parte din milioanele de locuitori ai lumii în curs de dezvoltare îşi datorează existenţa posibilităţile pe care le-au creat pentru ei ţările avansate. Toate aceste lucruri nu se rezumă la statele occidentale sau la lumea în curs de dezvoltare. Ţările comuniste, ca Rusia, ar muri de foame, dacă populaţiile lor nu ar fi ţinute în viaţă de către lumea apuseană - deşi conducătorii acelor ţări greu s-ar lăsa convinşi să recunoască public că putem sprijini actuala populaţie a lumii, inclusiv pe aceea din ţările comuniste, numai dacă menţinem cu succes şi îmbunătăţim baza proprietăţii private care face posibilă ordinea noastră extindsă.

De asemenea, capitalismul a introdus o nouă formă de obţinere a câştigului din producţie, care *eliberează* oamenii, făcându-i să fie, adesea împreună cu progeniturile lor, independenţi de grupuri familiale sau triburi. Lucrurile stau aşa chiar dacă uneori capitalismul e împiedicat să le ofere tot ce poate acelora care doresc să profite de el prin monopolurile grupurilor organizate de muncitori, "sindicatele", care creează o penurie artificială a muncii prestate de ei împiedicându-i pe cei dispuşi să lucreze pentru lefuri mai mici s-o facă.

Avantajul general de a înlocui scopurile particulare concrete prin reguli abstracte se manifestă clar în cazuri ca acestea. Nimeni nu a anticipat ceea ce avea să se întâmple. Nici o dorinţă conştientă de a face specia umană să se dezvolte cât de rapid posibil şi nici preocuparea pentru vieţile particulare cunoscute nu au produs acest rezultat. Nici măcar nu s-a întâmplat întotdeauna ca şansele cele mai bune de supravieţuire să le revină urmaşilor acelora care au iniţiat cei dintâi noi practici (să zicem, proprietatea privată şi altele asemenea). Căci aceste practici nu conservă vieţile *particulare*, ci mai degrabă sporesc *şansele* (sau perspectivele, sau probabilităţile) unei mai rapide propagări a *grupului*. Asemenea rezultate nu au fost nici prevăzute şi nici dorite. Unele dintre practicile respective pot într-adevăr să fi implicat o scădere a respectului pentru unele vieţi omeneşti, o disponibilitate de sacrificiu prin infanticid, de abandonare a celor bătrâni şi bolnavi, ori de ucidere a celor periculoşi, în scopul de a îmbunătăţi perspectivele de menţinere şi înmulţire a celorlalţi.

Greu am putea susţine că înmulţirea numerică a omenirii ar fi pozitivă în vreun sens absolut. Vom afirma doar că acest efect, creşterea anumitor populaţii prin respectarea anumitor reguli, a dus la selecţia acelor practici a căror dominaţie a devenit cauza unor noi înmulţiri. (Şi nu se sugerează, după cum am văzut în capitolul unu, nici că morala dezvoltată care restrânge şi suprimă anumite sentimente înnăscute ar trebui să disloce

complet acele sentimente. Instinctele noastre lăuntrice continuă să fie importante în relaţiile cu vecinii imediaţi, precum şi în anumite alte situaţii.)
Totuşi, dacă economia de piaţă a prevalat într-adevăr faţă de alte genuri de ordine fiindcă le-a dat grupurilor care i-au adoptat regulile de bază posibilitatea să se înmulţească mai bine, atunci *calculul valorilor de piaţă e un calcul în termenii vieţilor:* indivizii conduşi de acest calcul au făcut ceea ce ajuta mai mult decât orice la creşterea lor numerică, deşi e greu de crezut că aceasta ar fi fost intenţia lor.

Calculul costurilor e un calcul de vieţi

Deşi conceptul "calcul de vieţi" nu poate fi luat în sens literal, este mai mult decât o metaforă. S-ar putea să nu existe nici o relaţie cantitativă simplă care să guverneze conservarea vieţilor omeneşti prin acţiune economică, dar importanţa efectelor finale ale conduitei de piaţă nu poate fi în nici un caz subestimată. Totuşi, trebuie să se adauge câteva precizări. În majoritatea cazurilor, numai vieţile *necunoscute* vor conta ca tot atâtea unităţi, când se pune problema sacrificării câtorva vieţi în scopul de a salva un număr mai mare, în altă parte.
Chiar dacă nu ne place să privim faptele în faţă, trebuie permanent să luăm asemenea decizii. Vieţile individuale necunoscute, în hotărâri publice sau private, nu constituie valori absolute, iar constructorul de şosele, spitale sau echipamente electrice nu va aplica niciodată la maximum măsurile de prevedere împotriva accidentelor mortale, fiindcă evitând costurile provocate astfel altundeva riscurile generale faţă de vieţile omeneşti pot fi mult reduse. Când, după o luptă, chirurgul armatei se angajează în "triere" - când lasă să moară un om pe care l-ar putea salva, pentru că în timpul afectat salvării lui ar putea să salveze alţi trei în schimb (vezi Hardin, 1980:59, care defineşte "trierea" drept "procedura care salvează maximum de vieţi") - el pune în aplicare un calcul de vieţi. Aceasta e o altă situaţie în care alternativa între a salva mai multe sau mai puţine vieţi ne dă contur existenţei, fie şi doar ca o senzaţie vagă despre ceea ce ar trebui făcut. Cerinţa de a păstra numărul maxim de vieţi nu înseamnă ca toate vieţile individuale să fie considerate la fel de importante. Ar putea fi mai important să se salveze viaţa medicului, în exemplul de mai sus, decât să se salveze viaţa oricăruia dintre pacienţii săi anume: altfel, s-ar putea să nu mai supravieţuiască nici unul. Unele vieţi sunt în mod evident mai importante, prin faptul că ele creează sau conservă alte vieţi. Bunul vânător sau apărător al comunităţii, mama fertilă şi poate chiar bătrânul înţelept pot fi mai importanţi decât majoritatea copiilor sau a bătrânilor. De ocrotirea vieţii unui şef bun pot depinde mari numere de alte vieţi. Iar lucrătorul foarte productiv poate fi mai valoros pentru comunitate decât alţi indivizi adulţi. *Evoluţia tinde să ridice la maximum nu numărul actual de vieţi, ci fluxul de perspectivă al vieţilor viitoare.* Dacă, într-un grup se păstrează toţi bărbaţii de vârstă fertilă, sau toate femeile de acelaşi fel, precum şi indivizii necesari pentru a-i apăra şi hrăni, perspectivele evoluţiei viitoare nu vor fi foarte afectate, câtă vreme moartea tuturor femelelor sub patruzeci şi cinci de ani ar distruge orice posibilitate de perpetuare.
Dar dacă, din acest motiv, toate vieţile necunoscute trebuie să aibă aceaşi importanţă în ordinea extinsă - iar idealurile noastre s-au apropiat mult de acest scop, în ceea ce priveşte activitatea de stat - acest scop nu a guvernat niciodată comportamentul în micul grup sau în reacţiile noastre înnăscute. Astfel, suntem nevoiţi să ridicăm problema moralităţii sau bunătăţii principiului.
Totuşi, la fel ca în cazul oricărui alt organism, principalul "scop" la care sunt adaptate configuraţia fizică şi tradiţiile omului este acela de a produce alte fiinţe omeneşti. În acest

sens, omul a avut un succes uluitor, iar eforturile sale conştiente vor avea efectul cel mai durabil numai în măsura în care, cu sau fără cunoştinţa lui, contribuie la acest rezultat. Nu are nici rost să se întrebe dacă acelea dintre acţiunile lui care contribuie în acest sens sunt realmente "bune", mai ales dacă astfel se urmăreşte să fim întrebaţi dacă ne *plac* rezultatele. Căci, din câte am văzut, niciodată nu am fost capabili să ne alegem morala. Deşi există o tendinţă de a se interpreta binele în sens utilitar, constatăm că termenul "bun" se referă în general la ceea ce ne spune tradiţia că ar trebui să facem fără a şti de ce - ceea ce nu înseamnă să negăm că pentru anumite tradiţii se inventează mereu justificări. Putem oricum întreba perfect de bine care dintre numeroasele reguli contradictorii pe care tradiţie le califică drept bune tind, în condiţii particulare, să conserve şi să înmulţească acele grupuri care le respectă.

Viaţa nu are alt scop decât pe sine însăşi

Viaţa există numai atâta timp cât îşi oferă mijloace pentru propria continuare. Indiferent *pentru* ce trăiesc oamenii, astăzi cei mai mulţi dintre ei trăiesc numai *datorită* ordinii de piaţă. Am devenit civilizaţi prin creşterea noastră numerică, la fel cum civilizaţia a făcut posibilă această creştere: putem fi puţini şi sălbatici, sau mulţi şi civilizaţi. Dacă s-ar reduce la populaţia sa din urmă cu zece mii de ani, omenirea nu şi-ar putea conserva civilizaţia. Într-adevăr, chiar dacă s-ar conserva în biblioteci cunoştinţele deja dobândite, oamenii n-ar prea avea cum să le folosească, fără un număr suficient care să completeze posturile necesare pentru specializarea extensivă şi diviziunea muncii. Toate cunoştinţele găsite în cărţi nu ar scuti zece mii de oameni rămaşi vii undeva după un holocaust atomic de a trebui să revină la viaţa de vânători şi culegători, deşi probabil că ar scurta intervalul total de timp cât ar trebui omenirea să rămână într-o asemenea situaţie.
Când oamenii au început să construiască mai bine decât ştiau, începând să subordoneze scopurile comune concrete regulilor abstracte care le dădeau posibilitatea de a participa într-o proces de colaborare ordonată pe care nimeni nu-l putea cuprinde cu privirea sau aranja, şi pe care nimeni nu l-ar fi putut prezice, au creat situaţii neintenţionate şi adeseori nedorite. S-ar putea să nu ne placă faptul că regulile noastre au fost conturate în primul rând de către adecvarea lor pentru înmulţirea numerică, dar nu prea mai avem ce face (dacă am fi putut face vreodată ceva), căci trebuie să rezolvăm o situaţie care a luat deja fiinţă. Deja există atât de numeroşi oameni; şi numai o economie de piaţă îi poate ţine vii pe cei mai mulţi dintre ei. Datorită transferului rapid de informaţii, astăzi oamenii de pretutindeni ştiu ce standarde înalte de trai sunt posibile. Majoritatea acelora care trăiesc în locuri mai rarefiat populate pot spera să atingă asemenea niveluri numai înmulţindu-se şi ocupându-şi mai dens regiunile - astfel mărind şi mai mult numerele care pot fi întreţinute printr-o economie de piaţă.
Întrucât putem conserva şi asigura chiar şi actualul număr numai aderând la principii de aceleaşi tipuri generale, avem datoria - înafară de cazul că dorim într-adevăr să condamnăm milioane de oameni la înfometare - să ne opunem declaraţiilor de credinţă care tind să distrugă principiile de bază ale acestei morale, cum este şi instituţia proprietăţii individuale.
În orice caz, dorinţele şi năzuinţele noastre sunt în mare măsură irelevante. Indiferent dacă *dorim* sau nu creşterea în continuare a producţiei şi a populaţiei, trebuie - numai pentru a menţine demografia şi avuţia actuală şi pentru a le apăra atât cât putem împotriva calamităţilor - să ne străduim pentru ceea ce, în condiţii favorabile, va continua să conducă, măcar pentru un timp şi în mule locuri, la alte şi alte creşteri.

Deşi nu am intenţionat să discut problema dacă, presupunând că am avea de ales, am dori să alegem civilizaţia, examinarea chestiunilor legate de populaţie ridică două puncte semnificative. Mai întâi, spectrul unei explozii demografice care ar nenoroci majoritatea vieţilor pare a fi, după cum am văzut, neîntemeiat. Odată ce înlăturăm acest pericol, dacă ne gândim la realităţile vieţii "burgheze" - dar nu la cererile utopice de viaţă scutită de orice conflict, durere, neîmplinire şi, într-adevăr, moralitate - ne-am putea gândi că plăcerile şi stimulările civilizaţiei nu sunt chiar dezavsantajoase pentru cei care încă nu se bucură de ele. Dar întrebarea dacă ne e mai bine civilizaţi decât necivilizaţi probabil nu-şi poate găsi nici un răspuns categoric, pe calea unor asemenea speculaţii. Al doilea punct este acela că singurul lucru apropiat de o apreciere obiectivă a problemei constă în a vedea ce fac oamenii când li se dă de ales - aşa cum nu e cazul nostru. Promptitudinea cu care oamenii din Lumea a Treia - în opoziţie faţă de intelectualii cu studii în Apus - par să îmbrăţişeze posibilităţile oferte lor de ordinea extinsă, chiar dacă înseamnă să locuiască pentru un timp în oraşe de carton la periferie, completează dovezile privind reacţile ţăranilor europeni faţă de introducerea capitalismului urban, indicând că oamenii, dacă au de ales, vor alege în mod normal civilizaţia.

NOUĂ

RELIGIA ŞI PĂZITORII TRADIŢIEI

Religia, chiar şi în forma ei cea mai rudimentară, a sancţionat regulile moralităţii cu mult timp înainte de epoca raţionamentelor artificiale şi a filosofiei.
Adam Smith

Iar alţii au numit-o lipsă de simţ
Mereu să mustre ce le era drag lor.
Bernard Mandeville

Selecţia naturală dintre păzitorii tradiţiei

Încheind această lucrare, aş dori să fac câteva remarce neoficiale - nu urmăresc nimic mai mult decât atât - despre legătura dintre argumentele cărţii şi rolul credinţei religioase. Aceste remarce pot fi indigeste pentru unii intelectuali, întrucât sugerează că, pe parcursul îndelungatului lor conflict cu religia, s-au înşelat parţial - şi au denotat o mare lipsă de apreciere.

Această carte a prezentat omenirea ca fiind sfâşiată între două stări de fapt. De o parte stau genul de atitudini şi emoţii adecvate comportamentului în grupuri mici, în care omenirea a trăit timp de peste o sută de mii de ani, conlocuitorii cunoscuţi între ei învăţând să se servească reciproc şi să urmărească scopuri comune. În mod curios, aceste atitudini şi emoţii arhaice, mai primitive, sunt susţinute astăzi de o mare parte a raţionalismului, precum şi de empirio-criticismul, hedonismul şi socialismul asociate cu el. De cealaltă parte se află o situaţie mai recentă a evoluţiei culturale, prin care nu mai servim în primul rând semeni cunoscuţi, nici nu mai urmărim scopuri comune, ci unde au evoluat instituţiile, sistemele morale şi tradiţiile care au produs şi acum ţin în viaţă de nenumărate ori mai mulţi oameni decât existau înainte de zorii civilizaţiei, oameni angajaţi, în mare măsură paşnic deşi totuşi concurenţial, în realizarea a mii de scopuri diferite alese de ei înşişi, în colaborare cu mii de persoane pe care nu le vor cunoaşte niciodată.

Cum s-a putut întâmpla aşa ceva? Cum au putut tradiţiile pe care oamenii nu le plac şi nu le înţeleg, ale căror efecte de obicei nu le apreciază, nici nu le văd şi nu le prevăd, şi pe care încă le combat cu ardoare, să se fi transmis încontinuu, din generaţie în generaţie?

O parte din răspuns este, desigur, cea cu care am început, evoluţia ordinilor morale prin selecţie de grup: grupurile care se comportă în aceste feluri pur şi simplu supravieţuiesc şi se extind. Dar nu poate fi vorba numai de atât. Dacă nu dintr-o înţelegere a efectului lor benefic în a crea o ordine extinsă a cooperării încă neimaginată, atunci de unde au apărut asemenea reguli de conduită? Mai important, cum au fost conservat, în faţa puternicei opoziţii a instinctului şi, mai recent, sub atacurile raţiunii? Acesta e momentul când ajungem la religie.

Datinile şi tradiţiile, ambele adaptări non-raţionale la mediu, au mai multe şanse să ghideze

selecţia de grup atunci când sunt susţinute de totemuri şi tabuuri, sau de credinţe magice ori religioase - credinţe care ele însele s-au format din tendinţa de a interpreta în manieră animistă orice ordine pe care au întâlnit-o oamenii. La început, principala funcţie a unor asemenea restricţii asupra acţiunii individuale a putut fi aceea de a servi ca semne de recunoaştere printre membrii grupului. Ulterior, credinţa în spirite care îi pedepseau pe ceice încălcau regulile a dus la menţinerea respectivelor restricţii. "Spiritele sunt în general concepute ca păzitori ai tradiţiei. (...) Strămoşii noştri trăiesc acum sub formă de spirite pe lumea cealaltă. (...) Se supără şi fac lucruri rele dacă nu ne supunem datinii" (Malinovski, 1936:25).

Dar acest lucru încă nu e suficient ca să se producă o selecţie, căci asemenea convingeri, precum şi riturile şi ceremoniile asociate cu ele trebuie să acţioneze şi pe un alt nivel. Practicile comune trebuie să aibă o şansă de a-şi produce efectele benefice asupra unui grup pe scară progresivă înainte ca selecţia prin evoluţie să poată deveni activă. Între timp, cum sunt transmise ele din generaţie în generaţie? Spre deosebire de proprietăţile genetice, calităţile culturale nu se transmit automat. Transmisiunea şi non-transmisiunea de la o generaţie la alta sunt contribuţii la fel de pozitive sau negative la un stoc de tradiţii ca oricare contribuţii din partea indivizilor. În consecinţă, probabil vor fi necesare multe generaţii pentru a se asigura faptul că orice asemenea tradiţii particulare se perpetuează realmente şi că până la urmă se răspândesc cu adevărat. Pentru realizarea acestui lucru, poate fi nevoie de credinţe mitice de un fel sau altul, mai ales atunci când e vorba de reguli comportamentale în conflict cu instinctul. O simplă explicaţie utilitară sau doar funcţionalistă a diferitelor rituri sau ceremonii va fi insuficientă şi chiar neplauzibilă.

Datorăm în parte convingerilor mistice şi religioase, precum şi, cred, în special celor monoteiste principale, faptul că tradiţiile benefice s-au conservat şi transmis cel puţin atâta timp cât să le dea grupurilor ce le respectă şansa de a se dezvolta şi de a avea posibilitatea să se răspândească prin selecţie naturală sau culturală. Aceasta înseamnă că, ne place sau nu, pentru persistenţa anumitor practici şi pentru civilizaţia care a rezultat din ele suntem datori parţial sprijinului unor credinţe ce nu sunt adevărate - sau confirmate ori verificabile - în acelaşi sens în care sunt adevărate declaraţiile ştiinţifice, şi care, cu siguranţă, nu rezultă din argumentaţie raţională. Uneori cred că ar putea fi potrivit ca măcar pe unele dintre ele, cel puţin ca gest de apreciere, să le numim "adevăruri simbolice", din moment ce şi-au ajutat aderenţii să "fie rodnici, să se înmulţească, să îndestuleze pământul şi să-l supună" ("Facerea" 1:28). Chiar şi aceia dintre noi care, la fel ca mine, nu suntem pregătiţi să acceptăm concepţia antropomorfică a unei divinităţi personale, trebuie să recunoaştem că pierderea prematură a ceea ce considerăm convingeri non-faptice ar fi lipsit omenirea de un sprijin ferm în lunga dezvoltare a ordinii extinse de care ne bucurăm în prezent, iar pierderea acestor credinţe, fie adevărate fie false, creează chiar şi acum mari dificultăţi.

În orice caz, opinia religioasă care spune că morala a fost determinată de procese incomprehensibile pentru noi poate fi în orice situaţie mai adevărată (chiar dacă nu tocmai în modul dorit) decât iluzia raţionalistă că omul, exercitându-şi inteligenţa, a inventat morala care i-a dat puterea de a realiza mai mult decât ar fi putut prevedea vreodată. Dacă reţinem aceste lucruri, îi putem înţelege şi aprecia mai just pe acei clerici despre care se spune că au devenit oarecum sceptici faţă de valabilitatea unora dintre învăţămintele lor şi care totuşi au continuat să le propovăduiască fiindă se temeau că o pierdere a credinţei ar duce la declinul moralei. Fără îndoială, aveau dreptate; şi până şi un agnostic ar trebui să consimtă că morala noastră şi tradiţia care ne-a furnizat nu numai civilizaţia ci şi însăşi viaţa se datorează acceptării unor asemenea afirmaţii faptice inacceptabile din punct de vedere ştiinţific.

Neîndoielnica legătură *istorică* dintre religie şi valorile care au conturat şi cultivat civilizaţia, ca familia şi proprietatea individuală, nu înseamnă, desigur, că există vreo legătură *intrinsecă* între religie ca atare şi valorile de acest gen. Printre fondatorii religiilor din ultimele două mii de ani, mulţi s-au opus proprietăţii şi familiei. *Dar singurele religii care au supravieţuit sunt cele ce susţin proprietatea şi familia.* Astfel, perspectivele comunismului, care este atât anti-proprietate cât şi anti-familie (precum şi anti-religie) nu sunt deloc promiţătoare. Căci comunismul, după părerea mea, este el însuşi o religie care a avut momentul ei propice iar acum e într-un declin rapid. În ţările comuniste şi socialiste, vedem cum selecţia naturală a convingerilor religioase îi elimină pe cei inadaptaţi.

Declinul comunismului la care mă refer are loc în primul rând, desigur, acolo unde a fost implementat efectiv - şi prin urmare i s-a permis să dezamăgească speranţele utopice. Continuă însă să trăiască în inimile celor care nu i-au cunoscut adevăratele efecte: printre intelectualii apuseni şi printre săracii de la periferia ordinii extinse, şi anume, din Lumea a Treia. În cazul acestora din urmă pare să fi apărut senzaţia tot mai fermă că raţionalismul de tipul criticat aici este un zeu fals; dar necesitatea unui zeu de un fel sau altul persistă şi este întâmpinată parţial cu mijloace ca revenirea la o curioasă versiune a dialecticii hegeliene care îngăduie ca iluzia raţionalităţii să coexiste cu un sistem de credinţă închis criticilor prin angajamentul indiscutabil faţă de o "totalitate umanistă" (care, de fapt, este ea însăşi suprem de raţionalistă, tocmai în sensul constructivist pe care l-am criticat). După cum spunea Herbert Marcuse, "reala libertate de existenţă individuală (şi nu numai în sens liberalist) este posibilă numai într-un *polis* structurat specific, o societate organizată «raţional»" (citat în Jay, 1973:119. Pentru a înţelege ce înseamnă această "raţionalitate", vezi ibid., 49, 57, 60, 64, 81, 125, *et passim*). În cazul din urmă, "teologia eliberării" poate fuziona cu naţionalismul pentru a produce o nouă şi puternică religie, cu consecinţe dezastruoase pentru oameni aflaţi deja în crunte strâmtorări economice (vezi O'Brien, 1986).

Cum ar fi susţinut religia datinile benefice? Obiceiurile ale căror efecte pozitive erau imperceptibile de cei ce le practicau aveau şanse să se conserve timp suficient pentru a-şi mări avantajul selectiv numai atunci când erau susţinute cu ajutorul unor alte credinţe puternice; iar unele crezuri magice sau supranaturale puternice le stăteau la dispoziţie pentru a-şi asuma acest rol. Pe măsură ce o ordine a interacţiunii umane devenea mai extinsă şi mai ameninţătoare la adresa revendicărilor instinctuale, ea putea deveni pentru o vreme absolut dependentă de continua influenţă a unor asemenea convingeri religioase - motive false, influenţând oamenii să facă cele necesare pentru a menţine structura care le dădea posibilitatea de a-şi hrăni efectivele tot mai numeroase (vezi Anexa G).
Dar la fel cum însăşi creaţiunea ordinii extinse nu s-a intenţionat niciodată, nu există nici motive să presupunem că sprijinul derivat din religie era îndeobşte cultivat cu reliberare, sau că toate acestea ar fi avut deseori un caracter "conspirativ". Este o naivitate - mai ales în lumina argumentului nostru că *nu putem* observa efectele moralei - să ne imaginăm o elită înţeleaptă calculând la rece efectele feluritelor morale, alegând dintre ele şi conspirând spre a convinge masele prin "minciuni nobile" platonice să înghită un "opiu pentru popor" şi astfel să respecte ceea ce avansa interesele conducătorilor. Fără îndoială, alegerea dintre versiunile particulare ale credinţelor religioase de bază era adesea decisă prin hotărâri

expeditive ale conducătorilor laici. Mai mult, aceştia înrolau din când în când cu deliberare, chiar şi cu cinism câteodată, sprijinul religios; dar de cele mai multe ori era vorba numai de dispute momentane care rareori contau prea mult din perspectiva îndelungatelor perioade de evoluţie - intervale în care întrebarea dacă rolul privilegiat contribuia la progresul comunităţii era mai decisivă decât orice întrebare privind care clică stăpânitoare anume ar fi putut gâdila clerul într-o perioadă aparte.

Se pot ridica de asemenea unele probleme de limbaj în descrierea şi evaluarea desfăşurărilor de acest gen. Limba obişnuită e inadecvată pentru a opera distincţiile necesare într-un mod suficient de precis, mai ales când e implicat conceptul de cunoaştere. De exemplu, este vorba de *cunoaştere* atunci când un om are obiceiul să se comporte într-un stil care, fără cunoştinţa lui, măreşte probabilitatea ca nu numai el şi familia sa, ci şi mulţi alţii, necunoscuţi lui, să supravieţuiască - mai ales dacă şi-a păstrat acest obicei din motive cu totul diferite, ba chiar de-a dreptul inadecvate? Evident, ceea ce l-a călăuzit cu succes nu e acelaşi lucru la care ne referim în genere prin cunoştinţă raţională. Şi ni e util nici să descriem asemenea practici dobândite ca "emotive", din moment ce e clar că ele nu sunt întotdeauna ghidate de ceea ce se poate numi în mod legitim emoţie, chiar dacă anumiţi factori, cum ar fi teama de dezaprobare sau pedeapsă (fie omenească, fie divină), pot adesea să susţină sau să menţină anumite obiceiuri. În multe cazuri, dacă nu în cele mai multe, cei care au scos-o la capăt erau oamenii care se ţineau "orbeşte" de obiceiuri sau învăţau din preceptele religioase idei ca acea că "cinstea e cea mai bună cale", astfel învingându-şi semenii mai inteligenţi care "raţionaseră" altminteri. Ca strategii de supravieţuire, atât corespondentele rigidităţii cât şi cele ale flexibilităţii au jucat roluri importante în evoluţia biologică; iar morala care a luat forma regulilor rigide a putut fi uneori mai eficientă decât regulile mai flexibile ai căror aderenţi încercau să-şi cârmească practicile şi să le schimbe cursul, conform anumitor fapte şi consecinţe previzibile - deci, printr-o stare care s-ar numi cu mai multă uşurinţă "cunoaştere".

În ceea ce mă priveşte pe mine personal, aş face bine să declar că mă simt la fel de puţin avizat să afirm ca şi să neg existenţa celui pe care alţii îl numesc Dumnezeu, fiind nevoit să recunosc că pur şi simplu nu ştiu ce ar trebui să însemne acest cuvânt. Resping, cu siguranţă, toate interpretările antropomorfice, personale sau animiste ale termenului, interpretări prin care mulţi oameni au reuşit să-i dea un înţeles. Concepţia unei fiinţe care acţionează în sistem uman sau mintal mi se pare a fi mai degrabă produsul unei supraestimări arogante a capacităţilor minţii de tip omenesc. Nu pot ataşa sens unor cuvinte care în propria mea structură de gândire, sau în imaginea mea despre lume, nu au un loc care să le dea un înţeles. Astfel, ar fi necinstit din partea mea să folosesc asemenea cuvinte ca şi cum ar exprima vreo convingere întreţinută de mine.
Am ezitat mult dacă să inserez aici această nouă personală, dar în cele din urmă am hotărât s-o fac, pentru că sprijinul din partea unui agnostic declarat i-ar putea ajuta pe oamenii religioşi să urmeze cu mai puţine ezitări acele concluzii pe care totuşi le împărtăşim în comun. Poate că ceea ce înţeleg mulţi oameni când vorbesc despre Dumnezeu nu este decât o personificare a acelei tradiţii a moralei sau a valorilor care le ţine comunitatea în viaţă. Învăţăm acum să vedem sursa ordinii pe care religia o atribuie unei divinităţi de model uman - harta sau ghidul care va arăta cum trebuie să se mişte cu succes o parte în cadrul întregului - nu ca aflându-se în afara lumii fizice, ci ca pe una dintre caracteristicile acesteia, mult prea complexă pentru ca oricare din părţile ei componente să aibă posibilitatea de a forma o "imagine" sau "reprezentare" a ansamblului. Astfel, interdicţiile de natură religioasă

împotriva idolatriei, împotriva făuririi unor astfel de imagini, sunt pe deplin întemeiate. Şi totuşi, probabil că majoritatea oamenilor pot concepe tradiţia abstractă numai ca pe o Voinţă personală. Dacă aşa e, oare nu vor fi înclinaţi să găsească această voinţă în "societate", într-o epocă în care elementele supranaturale mai explicite sunt eliminate ca superstiţii?
De această întrebare poate depinde supravieţuirea civilizaţiei noastre.

ANEXE

ANEXA A

"NATURAL" VERSUS "ARTIFICIAL"

Actualele uzanţe ştiinţifice şi filosofice sunt atât de profund influenţate de tradiţia aristotelică încât, aceasta habar n-având de evoluţie, dihotomiile şi contrastele nu numai că nu reuşesc să captureze corect procesele de la baza problemelor şi conflictelor discutate în capitolul întâi, dar efectiv stânjenesc înţelegerea respectivelor probleme şi conflicte în sine. În această anexă voi revedea unele dintre dificultăţile în chestiune, cu speranţa că o anume familiarizare cu obstacolele din calea înţelegerii ar putea clarifica lucrurile.

Putem foarte bine să începem cu cuvântul "natural" sursa multor controverse şi interpretări false. Înţelesul original al rădăcinii latine a termenului "natural", precum şi rădăcina grecească a echivalentului său, "fizic", derivă din verbe care descriu genuri de creştere (*nascor* şi, respectiv, *phyo*; vezi Kerferd, 1981:111-150), astfel că ar fi legitim să descriem ca fiind "natural" tot ceea ce a crescut spontan, nefiind proiectat conştient de mintea cuiva. În acest sens, morala noastră tradiţională, evoluată spontan, e perfect naturală, nu artificială, şi ar părea potrivit să numim asemenea reguli tradiţionale "legi naturale".

Dar uzanţa nu permite de la sine înţelegerea legilor naturale pe care tocmai am schiţat-o. Mai degrabă, ea tinde să restrângă cuvântul "natural" la propensiunile sau instinctele înnăscute care (aşa cum am văzut în capitolul întâi) intră adeseori în conflict cu regulile de conduită evoluate. Dacă numai reacţiile înnăscute de acest fel sunt descrise ca "naturale", şi dacă - pentru a încurca şi mai rău lucrurile - numai ceea ce e necesar pentru conservarea unei stări de fapt existente, în particular ordinea grupului mic sau a comunităţii imediate, este descris ca "bun", trebuie să desemnăm ca fiind atât "nenaturali" cât şi "răi" până şi primii paşi făcuţi spre respectarea regulilor şi în consecinţă adaptările la condiţii în schimbare - adică, primii paşi spre civilizaţie.

Dar, dacă "natural" trebuie să fie folosit cu sensul de înnăscut sau instinctual, iar "artificial" ar însemna produsul unui plan, e clar că rezultatele evoluţiei culturale (cum sunt regulile tradiţionale) nu sunt nici de un fel, nici de celălalt - şi astfel, nu se află numai "între instinct şi raţiune", ci şi, desigur, între "natural" (adică, instinctual) şi "artificial" (adică, produs al unui plan raţional). Dihotomia exclusivă dintre "natural" şi "artificial", precum şi cea similară şi înrudită dintre "pasiune" şi "raţiune" - care, exclusivă fiind, nu permite nici o zonă intermediară între termeni - a contribuit astfel enorm la neglijarea şi înţelegerea greşită a crucialului proces exosomatic al evoluţiei culturale care a produs tradiţiile determinante pentru dezvoltarea civilizaţiei. Efectiv, aceste dihotomii definesc zona şi procesele respective excluzându-le din sfera existenţei.

Totuşi, dacă trecem dincolo de aceste rudimentare dihotomii, constatăm că adevăratul opus al pasiunii nu este raţiunea, ci morala tradiţională. Evoluţia unei tradiţii a regulilor de conduită - stând *între* procesele evoluţiei instinctului şi cele ale raţiunii - este un proces distinct, pe care se greşeşte privindu-l ca produs al raţiunii. Asemenea reguli tradiţionale au *crescut* într-adevăr natural în cursul evoluţiei.

Creşterea nu e o proprietate exclusivă a organismelor biologice. De la proverbialul bulgăre de zăpadă până la depozitele de vânt sau formarea cristalelor - sau acumularea nisipurilor aduse de apă, înălţarea munţilor şi formarea moleculelor complexe - natura e plină de

exemple ale creşterii dimensionale sau structurale. Când avem în vedere apariţia structurilor de corelaţie între organisme, descoperim că este la fel de corect, din punct de vedere etimologic şi logic, să folosim cuvântul "creştere" pentru a le descrie; în acest sens înţeleg cuvântul: şi anume, pentru a indica un proces care se produce într-o structură cu auto-întreţinere.
Astfel, continuând contrastul dintre evoluţia culturală şi cea naturală, ajungem înapoi în capcana menţionată - dihotomia exclusivă între dezvoltarea "artificială" ghidată printr-un proiect conştient şi ceea ce se presupune a fi "natural" fiindcă prezintă caracteristici instinctuale neschimbătoare. Asemenea interpretări ale "naturalului" ne forţează uşor în direcţia raţionalismului constructivist. Deşi interpretările constructiviste sunt fără îndoială superioare "explicaţiilor" organismice (astăzi respinse în general ca lipsite de fond), care nu fac decât să substituie un proces neexplicat cu altul, ar trebui să recunoaştem că există două genuri distincte de proces evolutiv - ambele fiind procese perfect naturale. Evoluţia culturală, deşi proces distinct, rămâne în multe privinţe importante mai asemănătoare cu evoluţia genetică sau biologică decât cu dezvoltările îndrumate de raţiune sau de cunoaşterea prealabilă a efectelor hotărârilor.
Desigur, similitudinea ordinii interacţiunii umane cu aceea a organismelor biologice a fost remarcată de multe ori. Dar atâta vreme cât am fost incapabili să explicăm felul cum s-au format structurile ordonate ale naturii, atâta vreme cât ne-a lipsit o explicaţie a selecţiei evolutive, analogiile percepute au fost de o utilitate limitată. Cu selecţia evolutivă, însă, avem la dispoziţie o cheie pentru înţelegerea generală a formării ordinii în relaţiile de viaţă, de gândire şi interpersonale.
Incidental, unele dintre aceste ordini, ca aceea a minţii, pot fi capabile să formeze ordini de grad inferior, şi totuşi ele însele nu sunt produsele unui ordin de nivel superior. Acest lucru ne învaţă să ne recunoaştem puterea limitată de a explica sau proiecta o ordine aparţinând unui stadiu inferior în ierarhia ordinilor, precum şi incapcitatea de a explica sau concepe un ordin superior.
După ce am declarat problema generală care intervine în uzitarea clară a acestor termeni tradiţionali, putem foarte bine să indicăm succint, luându-l pe David Hume ca exemplu, modul cum chiar şi gândirea unuia dintre cei mai importanţi cugetători în tradiţia noastră a fost tarată de neînţelegeri provenite din asemenea dihotomii false. Hume este un exemplu deosebit de concludent, întrucât a avut proasta inspiraţie de a alege pentru tradiţiile morale pe care eu prefer să le numesc naturale termenul "artificial" (probabil împrumutându-l din expresia autorilor de drept comun "raţiune artificială"). Printr-o ironie a sorţii, acest lucru l-a făcut să fie considerat întemeietorul utilitarismului, în pofida faptului că a accentuat că "deşi regulile justiţiei sunt *artificiale*, ele nu sunt arbitrare" şi, în consecinţă, nici măcar nu este "nepotrivit să le numim legi ale *naturii*" (1739/1886:II, 274). (Hume face uz aici de dispozitivul pe care filosofii moralişti scoţieni îl numeau "istorie conjuncturală" (Stewart, 1829:VIII, 90 şi Medick, 1973:134-176) - un artificiu numit adesea ulterior "reconstrucţie raţională" - într-un mod care poate induce în eroare şi pe care mai tânărul său contemporan Adam Ferguson a învăţat sistematic să-l evite). După cum sugerează aceste pasaje, Hume a ajuns aproape de o interpretare evoluţionistă, observând chiar că "nici o formă nu poate persista dacă nu posedă acele puteri şi organe necesare pentru subzistenţa sa: o nouă ordine sau economie trebuie să fie încercată şi aşa mai departe, fără răgaz; până când, în cele din urmă, se ajunge la o ordine care se poate auto-întreţine şi susţine"; şi că omul nu poate "pretinde să facă excepţie din rândul tuturor animalelor vii [fiindcă] războiul perpetuu dintre toate fiinţele însufleţite" trebuie să continue (1779/1886:II, 429, 436). După cum bine s-a spus, Hume practic a recunoscut că "există o a treia categorie între natural şi artificial, care

împărtăşeşte anumite caracteristici cu amândouă" (Haakonsen, 1981:24).
Totuşi, rămâne foarte mare tentaţia de a încerca să explicăm funcţia unor structuri cu auto-organizare arătând cum a putut fi formată o asemenea structură de către o minte creatoare; astfel, e de înţeles că unii dintre discipolii lui Hume i-au interpretat termenul "artificial" în acest sens, clădind pe temelia lui o teorie utilitaristă a eticii în conformitate cu care omul îşi alege conştient morala pentru utilitatea ei recunoscută. Aceasta ar putea să pară o viziune curioasă pe care s-o atribuim cuiva care accentuase că "regulile moralităţii nu sunt concluzii ale raţiunii" (1739/1886:II, 235), dar a fost o interpretare eronată care i-a venit firesc unui raţionalist cartezian ca C. V. Helvetius, de la care Jeremy Bentham recunoaşte că şi-a derivat propriile construcţii (vezi Everett, 1931:110).

Deşi la Hume, precum şi în lucrările lui Bernard Mandevile, putem urmări apariţia treptată a conceptelor gemene de formări ale ordinilor spontane şi evoluţii selective (vezi Hayek, 1967/78:250, 1963/67:106-121) şi 1967/78a:249-266), Adam Smith a fost acela care a făcut pentru prima oară uz în mod sistematic de această modalitate de abordare. Opera lui Smith marchează trecera la o atitudine evoluţionistă care a înlocuit treptat staţionara viziune aristotelică. Entuziastul din secolul al nouăsprezecelea care declara că numai Biblia era mai importantă decât *Wealth of Nations*[44] a fost adeseori ridiculizat; dar e posibil să nu fi exagerat atât de mult. Nici chiar discipolul lui Aristotel, Toma d'Aquino, n-a putut ascunde de sine însuşi faptul că *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur* - că mult din ceea ce e util ar fi împiedicat dacă toate păcatele ar fi strict interzise (*Summa Theologica*, II, ii, q. 78 i).
Câtă vreme Smith a fost recunoscut de mai mulţi scriitori ca fiind strămoşul ciberneticii (Emmet, 1958:90, Hardin, 1961:54), examinările recente ale caietelor lui Charles Darwin (Vorzimmer, 1977; Gruber, 1974) sugerează că lecturile sale din Adam Smith în anul de răscruce 1838 l-au împins pe Darwin spre pasul său decisiv.
Astfel, de la filosofii moralişti scoţieni din secolul al optsprezecelea pornesc principalele impulsuri spre o teorie a evoluţiei, varietatea de discipline cunoscută astăzi drept cibernetică, teoria generală a sistemelor, sinergetica, autopoiesisul, etc., precum şi înţelegerea puterii auto-ordonatoare superioare a sistemului de piaţă, şi totodată înţelegerea evoluţiei limbii, moralei şi legii (Ullman-Margalit, 1978, şi Keller, 1982).
Adam Smith rămâne totuşi subiect de glume, chiar şi printre economişti, dintre care mulţi încă nu au descoperit că analiza proceselor auto-ordonatoare trebuie să fie principala sarcină a oricărei ştiinţe a ordinii de piaţă. Un alt mare economist, Carl Menger, la doar o sută de ani şi ceva după Adam Smith, a înţeles clar că "acest element genetic e inseparabil de conceperea ştiinţei teoretice" (Menger, 1883/1933:II, 1983, precum şi cf. folosirii anterioare de către el a termenului "genetic", în Menger, 1871/1934:I, 250). În mare măsură prin asemenea eforturi de a înţelege formarea interacţiunii umane prin evoluţie şi formarea spontană a ordinii au devenit aceste atitudini principalele instrumente pentru a trata cu asemenea fenomene complexe pentru a căror explicare "legile mecanice" ale cauzalităţii unidirecţionale nu mai sunt adecvate (vezi Anexa B).
În ultimii ani, răspândirea acestei abordări evoluţioniste a afectat atât de mult dezvoltarea cercetării, încât un raport despre întâlnirea din 1980 a *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte* a putut spune că "pentru ştiinţa modernă a naturii, o lume a lucrurilor şi a fenomenelor a devenit o lume a structurilor şi a ordinilor".
Recentele progrese de acest gen în ştiinţele naturii au arătat câtă dreptate a avut cercetătorul

[44] - "Avu_ia na_iunilor" (n.tr.)

american Simon N. Patten când, cu aproape nouăzeci de ani în urmă, a scris că "la fel cum Adam Smith a fost ultimul dintre moralişti şi primul dintre economişti, şi Darwin a fost ultimul dintre economişti şi primul dintre biologi" (1899, XXIII). Smith dovedeşte că a fost chiar mai mult decât atât: paradigma pe care a oferit-o a devenit de-atunci un instrument de mare putere în multe ramuri ale efortului ştiinţific.

Nimic nu ilustrează mai bine derivaţia umanistă a conceptului de evoluţie decât faptul că biologia a trebuit să-şi împrumute vocabularul de la ştiinţele umaniste. Termenul "genetic" care a devenit acum, poate, termenul-cheie tehnic pentru teoria evoluţiei biologice a fost folosit prima oară, se pare, în forma sa germană (*genetisch*) (Schulze, 1913:I, 242), în scrierile lui J. G. Herder (1767), Friedrich Schiller (1793) şi C. M. Wieland (1800), cu mult timp înainte ca Thomas Carlyle să-l fi introdus în engleză. E fost folosit îndeosebi în lingvistică, după ce Sir William Jones a descoperit, în 1787, descendenţa comună a limbilor indo-europene; iar la vremea când această idee fusese deja elaborată de Franz Bopp, în 1816, conceptul de evoluţie culturală devenise un loc comun. Găsim termenul folosit din nou în 1836, de către Wilhelm von Humboldt (1977:III, 389 şi 418), care în aceaşi scriere argumenta de asemenea şi că "dacă am concepe formarea limbii, aşa cum este cel mai firesc, ca succesivă, devine necesar să-i atribuim, la fel ca oricărei origini din natură, un sistem deevoluţie (cu mulţumiri profesorului R. Keller, Düsseldorf, pentru această referinţă). Oare întâmplător a fost Humboldt şi un mare susţinător al libertăţii individuale? Iar după publicarea operei lui Charles Darwin, găsim avocaţi şi lingvişti (conştienţi de legătura lor de rudenie încă din Roma antică - Stein, 1966: capitolul 3) protestând că au fost "darwinişti înaintea lui Darwin" (Hayek, 1973:153). Abia după *Problems of Genetics*[45] a lui William Bateson (1913), "genetica" a devenit rapid denumirea distinctivă pentru evoluţia biologică. Aici vom adera la utilizarea ei modernă, stabilită de Bateson, pentru moştenirea biologică prin "gene", pentru a o deosebi de moştenirea culturală prin învăţătură - ceea ce nu înseamnă că distincţia poate fi întotdeauna dusă cu precizie până la capăt. Cele două forme de moştenire interacţionează frecvent, mai ales prin determinarea de către moştenirea genetică a ceea ce se poate sau nu se poate moşteni prin învăţătură (altfel spus, pe cale culturală).

---

[45] - "Probleme de genetic_" (n.tr.)

ANEXA B

COMPLEXITATEA PROBLEMELOR INTERACŢIUNII UMANE

Deşi fizicienii par uneori nedispuşi să recunoască mai marea complexitate a problemelor interacţiunii umane, faptul în sine a fost constatat cu peste o sută de ani în urmă de către o personalitate de talia lui James Clerk Maxwell, care în 1877 a scris că termenul "ştiinţă fizică" este adeseori aplicat "într-o manieră mai mult sau mai puţin restrânsă la acele ramuri ale ştiinţei în care fenomenele analizate fac parte din categoria cea mai simplă şi mai abstractă, excluzând luarea în discuţie a fenomenelor mai complexe, ca acelea observate la fiinţele vii". Mai recent, un laureat al Premiului Nobel pentru fizică, Louis W. Alvarez, a subliniat că "de fapt fizica este cea mai simplă dintre toate ştiinţele. (..) Dar în cazul unui sistem infinit mai complicat, ca de pildă populaţia unei ţări în curs de dezvoltare ca India, nimeni încă nu poate decide cum e cel mai bine să se schimbe condiţiile existente" (Alvarez, 1968).

Metodele şi modelele mecanice de explicare cauzală simplă sunt tot mai inaplicabile pe măsură ce înaintăm spre asemenea fenomene complexe. În special, fenomenelecruciale care determină formarea multor structuri extrem de complexe ale interacţiunii umane, cum ar fi valorile economice sau preţurile, nu se pot interpreta prin teorii simple, cauzale sau "nomothetice", cerând în schimb explicaţii în termenii efectelor conjugate ale unui număr de elemente distincte mai mare decât putem spera să observăm sau să manipulăm individual.

Abia "revoluţia marginală" din anii 1870 a oferit o explicaţie satisfăcătoare a proceselor de piaţă, pe care Adam Smith le descrisese cu mult timp în urmă folosind metafora sa cu "mâna invizibilă", explicaţie care, în pofida caracterului ei încă metaforic şi incomplet, a constituit prima descriere ştiinţifică a unor asemenea procese cu auto-ordonare. James şi John Stuart Mill, dimpotrivă, au fost incapabili să conceapă determinarea valorilor de piaţă în oricare alt fel decât prin determinarea cauzală a câtorva evenimente prealabile, iar această inabilitate i-a împiedicat, la fel ca în cazul multor "fizicalişti" moderni, să înţeleagă procesele de piaţă cu auto-cârmire. O înţelegere a adevărurilor de la baza utilităţii marginale a fost amânată şi mai mult de către influenţa călăuzitoare a lui James Mill asupra lui David Ricardo, precum şi de creaţia lui Karl Marx. Încercările de obţinere a unor explicaţii mono-cauzale în asemena domenii (prelungite şi mai mult în Anglia prin influenţa decisivă a lui Alfred Marshal şi a şcolii sale) persistă până în prezent.

John Stuart Mill a jucat, poate, rolul cel mai important în această filieră. Plasându-se încă de timpuriu sub influenţa socialistă, a dobândit, prin această poziţie părtinitoare, o mare atracţie faţă de intelectualii "progresişti", stabilindu-şi reputaţia de liberal fruntaş şi "Sfânt al Raţionalismului". Totuşi, probabil că el a condus spre socialism mai mulţi intelectuali decât oricare altă persoană de una singură: fabianismul a fost, la începuturile sale, format în esenţă dintr-un grup de urmaşi de-ai lui.

Mill îşi blocase calea spre a înţelege funcţia-ghid a preţurilor prin siguranţa sa doctrinară că "în legile valorii nu există nimic care să rămână de lămurit pentru oricare scriitor din

prezent sau viitor" (1848/1965, *Works*[46]: III, 456), convingere care l-a făcut să creadă că toate "considerentele de valoare au de-a face cu [distribuţia avuţiei] şi atât", nu şi cu producţia acesteia (1848/1965, *Works*, III: 455). Mill a fost orbit faţă de funcţia preţurilor din cauza ipotezei sale că numai un proces cu cauzalitate mecanică, prin câteva elemente anterioare perceptibile, constituie o explicaţie legitimă în termenii standardelor ştiinţelor naturale. În urma influenţei exercitate atât de multă vreme de către supoziţia lui Mill, "revoluţia marginală" de peste douăzeci şi cinci de ani, când s-a produs totuşi, a avut un efect exploziv.

Merită însă să menţionăm aici că la doar şase ani după publicarea manualului lui Mill, H. H. Gossen, un gânditor aproape complet neglijat, anticipase teoria utilităţii marginale recunoscând deja clar dependenţa producţie extinse de ghidarea cu ajutorul preţurilor, subliniind că "numai prin fortificarea proprietăţii private se poate găsi jalonul pentru determinarea cantităţii optime din fiecare articol urmând a fi produs în circumstanţe date. (...) cea mai mare protecţie posibilă a proprietăţii private este, categoric, cea mai mare necesitate pentru continuarea societăţii omeneşti" (1854/1983: 254-5).

În pofida marilor efecte dăunătoare ale creaţiei sale, probabil trebuie să-i iertăm multe lui Mill pentru că s-a îndrăgostit de doamna care ulterior i-a devenit soţie - la a cărei moarte, după părerea lui, "această ţară a pierdut cea mai mare minte pe care a cunoscut-o vreodată" şi care, conform mărturiei lui, "în nobleţea obiectului ei public (...) niciodată nu s-a dat îndărăt de la justiţia distributivă perfectă ca scop final, implicând prin urmare o stare a societăţii în întregime comunistă în practică şi spirit" (1965, *Works:* XV, 601: vezi şi Hayek, 1951).

Indiferent care a fost influenţa lui Mill, economia marxistă încă mai continuă şi în zilele noastre să explice ordinele extrem de complexe ale interacţiunii în termenii unor efecte cauzale singulare, ca fenomenele mecanice, nu ca pe nişte prototipuri ale acelor procese auto-ordonatoare care ne deschid accesul la explicarea unor fenomene de mare complexitate. Merită însă menţionat că, aşa cum a arătat Joachim Reig (În introducerea traducerii spaniole după eseul lui E. von Böhm-Bawerk despre teoria marxistă a exploatării - 1976), s-ar părea că după ce a aflat despre scrierile lui Jevons şi Menger, Karl Marx însuşi a abandonat complet orice alte lucrări asupra capitalului. Dacă aşa s-a întâmplat, e clar că urmaşii săi nu au fost la fel de înţelepţi ca el.

[46] - "Opere" (n.tr.)

ANEXA C

APARIŢIA ŞI DUPLICAREA STRUCTURILOR ŞI TIMPUL

Faptul că anumite structuri se pot forma şi multiplica fiindcă alte structuri similare deja existente le pot transmite proprietăţile lor (supuse unor variaţiuni ocazionale), şi că ordinele abstracte pot suferi astfel un proces evolutiv în cursul căruia trec de la o întrupare materială la altele care vor apărea numai fiindcă există deja configuraţia, a dat lumii noastre o nouă dimensiune: săgeata timpului (Blum, 1951). Pe parcursul timpului, se ivesc noi trăsături care nu existau înainte: structuri cu auto-perpetuare, în evoluţie, care, deşi reprezentate în orice moment numai prin întrupări materiale particulare, devin entităţi distincte care sub diverse manifestări persistă în timp.

Posibilitatea de a forma structuri printr-un proces de duplicare le conferă acelor elemente care au capacitatea de a face acest lucru şanse mai mari de multiplicare. Vor fi selecţionate preferenţial pentru înmulţire acele elemente care sunt capabile să se formeze în structuri mai complexe, iar creşterea numerică a membrilor acestora va duce la formarea şi mai multor structuri. Un asemenea model, odată ce a apărut, devine un element constitutiv al ordinii din lume la fel de clar definit ca orice obiect material. În structurile de interacţiune, configuraţiile activităţilor de grup sunt determinate prin practici transmise de către indivizii dintr-o generaţie celor din următoarea; iar aceste ordine îşi conservă caracterul general numai prin schimbare constantă (adaptare).

ANEXA D

ALIENARE, PROSCRIŞI ŞI REVENDICĂRILE PARAZIŢILOR

În această anexă, aş dori să consemnez câteva reflecţii despre chestiunile din titlu.

1. După cum am văzut, conflictul dintre emoţiile individului şi ceea ce se aşteaptă de la el într-o ordine extinsă e virtualmente inevitabil: răspunsurile înnăscute tind să răzbată prin reţeaua regulilor învăţate care menţin civilizaţia. Dar numai Rousseau a prezentat acreditări literare şi intelectuale pentru reacţiile cultivate de oameni eliminaţi când ca simpli neciopliţi. Faptul de a privi naturalul (citeşte "instinctualul") ca fiind bun şi dezirabil este, în opera lui, o expresie a nostalgiei după omul simplu, primitiv, chiar barbar, bazată pe convingerea că trebuie să-şi satisfacă propriile dorinţe, nu să se supună cătuşelor pretins inventate şi impuse de interese egoiste.
Într-o formă mai moderată, dezamăgirea faţă de nereuşita moralităţii moastre tradiţionale de a produce plăceri mai mari şi-a găsit recent expresia în nostalgia după ceea ce e mic şi frumos sau în nemulţumirile despre *The Joyless Economy*[47] (Schumacher, 1973, Scitovsky, 1976, precum şi o mare parte din literatura "alienării").

2. Simpla existenţă nu-i poate conferi nimănui drepturi morale asupra altuia. Persoanele sau grupurile pot avea datorii asupra anumitor indivizi; dar, ca parte a sistemului de reguli comune care ajută omenirea să se dezvolte şi să se înmulţească, nici măcar toate vieţile existente nu au dreptul moral la conservare. O practică aparent aspră pentru noi, conform căreia unele triburi de eskimoşi îşi lasă membrii senili să moară la începutul migraţiei sezoniere, poate fi foarte necesară pentru a o scoate la capăt cu odraslele lor până la primăvara următoare. Şi e cel puţin deschisă întrebarea dacă avem datoria morală să prelungim vieţile bolnavilor incurabili atât de mult cât poate medicina modernă. Asemenea probleme se ridică încă dinainte de a întreba cui i se pot adresa cu temeinicie revendicările de acest fel.
Drepturile derivă din sisteme de relaţii din care reclamantul a devenit parte integrantă ajutând la menţinarea lor. Dacă încetează s-o mai facă, sau n-a făcut-o niciodată (ori nimeni nu a făcut-o pentru el), nu există nici un temei pe care să se poată fundamenta asemenea revendicări. Relaţiile dintre indivizi pot exista numai ca produse ale voinţei lor, dar simpla dorinţă a uynui reclamant nu poate impune o datorie din partea celorlalţi. Numai aşteptările create printr-o îndelungată practică pot genera îndatoriri pentru membrii comunităţii în care domnesc, ceea ce reprezintă unul dintre motivele pentru care trebuie să se exercite prudenţă în creerea aşteptărilor, pentru a nu se ajunge la datorii care nu pot fi îndeplinite.

3. Socialismul a învăţat mulţi oameni că deţin revendicări indiferente faţă de performanţă şi participare. În lumina moralei care a produs ordinea extinsă a civilizaţiei, socialiştii incită de fapt oamenii să încalce legea.

---

[47] - "Economia f_r_ veselie" (n.tr.)

Aceia care susţin că au fost "alienaţi" de ceea ce majoritatea lor se pare că nu au învăţat niciodată, şi care preferă să trăiască în calitate de proscrişi paraziţi, consumând produsele unui proces la care refuză să contribuie, sunt adevăraţii partizani ai apelului lui Rousseau de întoarcere la natură, reprezentând ca principală anatemă acele instituţii care au făcut posibilă formarea unei ordini a coordonării omeneşti.
Nu pun la îndoială libertatea individului de a se retrage voluntar din civilizaţie. Dar ce "drepturi" au asemenea persoane? Trebuie să le subvenţionăm sihăstria? Nu poate exista nici un drept al excluderii de la regulile pe care se bazează civilizaţia. Putem fi în măsură de a-i ajuta pe cei slabi şi handicapaţi, pe cei foarte tineri sau foarte bătrâni, dar numai dacă adulţii sănătoşi şi în deplinătatea facultăţilor mintale se supun disciplinei impersonale care ne oferă mijloacele de a o face.
Ar fi complet greşit să privim asemenea erori ca originând din rândurile tineretului. Tinerii reflectă ceea ce au fost învăţaţi, declaraţiile părinţilor lor - şi ale departamentelor de psihologie şi sociologie a educaţiei - precum şi ale intelectualilor caracteristici pe care îi produc acestea - palide reproduceri ale lui Rousseau şi Marx, Freud şi Keynes, transmise prin intermediul unor intelecte ale căror dorinţe le-au depăşit capacitatea de înţelegere.

ANEXA E

JOACA, ŞCOALA REGULILOR

Practicile care au dus la formarea ordinii spontane au mult în comun cu regulile aplicate în desfăşurarea unui joc. O încercare de a trasa originea competiţiei în joacă ne-ar duce pe căi prea rătăcite, dar putem afla multe din analiza pertinentă şi revelatoare asupra rolului jocurilor în evoluţia culturii făcută de către istoricul Johan Huizinga, a cărui operă a fost insuficient apreciată de cercetătorii ordinii omeneşti (1949: în special 5, 11, 24, 47, 51 şi 100, vezi şi Knight, 1923/1936:46, 50, 60-66; şi Hayek, 1976:71 şi n. 10).
Huizinga scrie că "în mit şi ritual îşi au originea marile forţe instinctive ale vieţii civilizate: legea şi ordinea, comerţul şi profitul, meşteşugurile şi artele, poezia, înţelepciunea şi ştiinţa. Toate sunt înrădăcinate în solul primordial al jocului" (1949:5); jocul "creează ordine, e ordine" (1950:10). "El deţine în interior propriile sale hotare de timp şi spaţiu în conformitate cu regulile fixate şi într-o manieră ordonată" (1949:15 şi 51).
Un joc este într-adevăr un caz clar de proces în care supunerea faţă de reguli comune a unor elemente urmărind scopuri diferite şi chiar contradictorii rezultă în ordine de ansamblu. Mai mult, teoria modernă a jocurilor a demonstrat că, în vreme ce unele jocuri duc la câştiguri ale unei părţi care sunt echilibrate de câştigurile celeilalte, alte jocuri pot produce câştiguri generale nete. Dezvoltarea structurii extinse a interacţiunii a creat posibilitatea ca individul să se înscrie în jocuri din categoria a doua, care duc la creşterea globală a productivităţii.

ANEXA F

REMARCE DESPRE ECONOMIA ŞI ANTROPOLOGIA POPULAŢIEI

Chestiunile discutate în capitolul opt au preocupat economia încă de la origini. Se poate spune prea bine că ştiinţa economică a început în 1681, când Sir William Petty (un coleg doar puţin mai vârstnic al lui Sir Isaac Newton, membru fondator al Royal Society) a devenit fascinat de cauzele rapidei creşteri a Londrei. Spre surprinderea tuturor, a descoperit că oraşul se întinsese mai mult decât Parisul şi Roma la un loc, iar în eseul său *The Growth, Increase and Multiplication of Mankind*[48] a explicat modul cum densitatea mărită a populaţiei făcea posibilă o mai mare diviziune a muncii:

> Fiecare proces de fabricaţie va fi divizat în cât mai multe părţi posibil. La fabricarea unui ceas, dacă un om face rotiţele, un altul arcul, iar un altul va grava cadranul, ceasul va fi mai bun şi mai ieftin decât dacă aceleaşi munci le-ar face un singur om.
>
> Şi mai vedem de asemenea că în orăşele şi pe străzile marilor oraşe, unde aproape toţi locuitorii fac aceeaşi meserie, o marfă proprie acelor locuri se produce mai bine şi mai ieftin decât altundeva. Mai mult, când într-un loc se desfăşoară felurite procese de fabricaţie, fiecare corabie care pleacă poate dintr-o dată să se încarce cu atât de multe obiecte particulare şi speciale câte poate primi portul spre care se îndreaptă (1681/1899:II, 453 şi 473).

Petty a mai recunoscut şi că "puţinătatea oamenilor este adevărata sărăcie; iar o Naţiune în care sunt Opt Milioane de oameni este de două ori mai bogată decât o suprafaţă egală de pământ pe care trăiesc numai patru; Căci Guvernatorii care au marea putere pot servi aproape la fel de bine un numărul mare ca şi pe cel mai mic" (1681/1899:II, 454-55, şi 1927:II, 48). Din păcate, eseul pe care l-a scris special despre "Înmulţirea omenirii" pare să se fi pierdut (1681/1899:I, 454-55 şi 1927:I, 43), dar e evident că ideea lui generală a fost transmisă de Bernard Mandeville (1715/1924:I, 356), până la Adam Smith, care a observat, aşa cum remarcam în capitolul opt, că diviziunea muncii este limitată de proporţiile pieţei şi că înmulţirea populaţiei e crucială pentru prosperitatea unei ţări.

Dacă economiştii au fost preocupaţi încă de timpuriu cu asemenea probleme, antropologii din perioadele recente au acordat o atenţie insuficientă evoluţiei moralei (care, desigur, nu prea poate fi "observată"); şi nu numai primitivismele darwinismului social, ci şi prejudecăţile socialiste au descurajat urmărirea abordărilor evoluţioniste. Cu toate acestea, găsim un eminent antropolog socialist, într-un studiu despre "Revoluţia urbană", definind "revoluţia" drept "punctul culminant al schimbărilor progresive din structura economică şi organizarea socială a comunităţilor care a cauzat sau a fost însoţită de o creştere dramatică a populaţiei afectate" (Childe, 1950:3). Descoperiri importante se găsesc de asemenea în

48 - "Dezvoltarea, cre_terea _i înmul_irea omenirii" (n.tr.)

scrierile lui M. J. Herskovits, care declară:

> Relaţia dintre mărimea populaţiei, ambinţă şi tehnologie, pe de o parte, şi producţia per capita pe de altă parte, oferă cea mai mare provocare de a cerceta combinaţiile care determină un surplus economic printre un număr de oameni dat. (...)
>
> În ansamblu, se pare că problema supravieţuirii este cel mai presantă în societăţile cele mai mici. Dimpotrivă, printre cele mai mari grupuri, unde apare specializarea care e esenţială pentru a oferi mai multe bunuri decât ar fi suficiente pentru a întreţine toţi oamenii, devine posibilă beneficierea de timpul liber social (1960:398).

Ceea ce biologii (de exemplu, Carr-Saunders, 1922, Wynne-Edwards, 1962, Thorpe, 1976) reprezintă în primul rând ca fiind un mecanism pentru limitarea populaţiei, ar putea fi descris la fel de bine ca un mecanism pentru creşterea, sau chiar mai bine pentru adaptarea, numerelor de oameni la un echilibru de durată cu puterea de întreţinere a teritoriului, profitând la maximum de noile posibilităţi de a menţine mari numere de oameni ca şi de orice pagube pe care le-ar putea provoca un exces temporar. Natura este la fel de inventivă într-o privinţă ca şi în cealaltă, iar creierul omenesc a fost probabil structura care a ajutat cu cel mai mare succes o specie să le întreacă pe toate celelalte ca putere şi răspândire.

ANEXA G

SUPERTIŢIILE ŞI CONSERVAREA TRADIŢIEI

Acest volum era aproape gata pentru tipar, când un comentariu binevoitor din partea doctorului D. A. Rees asupra unei conferinţe pe care o ţinusem mi-a atras atenţia asupra unui mic dar remarcabil studiu al lui Sir James Frazer (1909) - *Psyche's Task*[49] - care purta subtitlul de mai sus. În acea lucrare, după cum explica el, Frazer a început să "separe seminţele binelui ce cele ale răului". Tratează subiectul meu principal într-o modalitate similară din multe puncte de vedere dar, datorându-i-se unui distins antropolog, studiul poate oferi, mai ales asupra stadiilor timpurii din dezvoltarea proprietăţii şi a familiei, cu atât mai multe dovezi empirice, încât aş dori să-i pot reproduce toate cele 84 de pagini, precum şi anexa ilustrativă, în acest volum. Printre acelea dintre concluziile lui care sunt pertinente cu subiectul nostru, Frazer explică în ce fel superstiţiile, întărind respectul pentru căsnicie, au contribuit la o respectare mai strictă a regulilor moralităţii sexuale, atât printre oamenii căsătoriţi cât şi printre cei necăsătoriţi. În capitolul despre proprietatea privată (17), Frazer atrage atenţia că "scopul în care se declara tabu un lucru [era] acela de a-l înzestra cu o energie magică sau supranaturală care îl făcea practic inabordabil de oricine altcineva înafara stăpânului său. Astfel, tabuul a devenit un puternic instrument pentru a strânge legăturile - a întări lanţurile, cum ar spune prietenii noştri socialişti - proprietăţii private". Iar ulterior (19), autorul citează un scriitor mult anterior care relatează că în Noua Zeelandă o "formă de *tapu* era un mare conservant al proprietăţii", iar un raport şi mai vechi (20) vorbeşte despre Insulele Marquand, unde "fără îndoială, prima misiune a tabuului a fost aceea de a stabili proprietatea ca bază a întregii societăţi".

Frazer a mai conchis (82) că "superstiţiile i-au făcut un mare serviciu omenirii. Le-au oferit unor mulţimi de oameni o motivaţie, greşită, e adevărat, pentru acţiuni juste: şi, cu siguranţă, este mai bine pentru lume ca oamenii să facă bine din motive denaturate, decât să facă rău cu cele mai bune intenţii. Ceea ce interesează societatea e conduita, nu opinia: de-ar fi juste şi pozitive acţiunile noastre, puţin le-ar păsa altora dacă avem opinii eronate.

[49] - "Sarcina psihicului" / "Sarcina Psyheei" (n.tr.)

MULŢUMIRI DIN PARTEA REDACŢIEI

Redacţia îşi exprimă recunoştinţa, în primul rând, asistentei profesorului Hayek, Miss Charlotte, Cubitt, pentru excepţionalul ajutor pe care l-a dat la pregătirea acestui manuscris pentru publicare. De asemenea, dorim să le mulţumim propriilor noştri cercetători asistenţi, Timothy Brien, Timothy Groseclose, Kenneth Rock, Kristen Moynihan şi Lei Wenar, de la Stanford University, pentru munca pe text; precum şi colegilor, Dr. Mikhail Bernstam, Institutul Hoover, dl. Jeffrey Friedman, Universitatea din California, Berkeley, Dr. Hannes Gissurarson, Universitatea din Islanda, Dr. Robert Hessen, Institutul Hoover, d-na Gene Opton, Berkeley, Prof. Gerard Radnitzky, Universitatea Trier, Prof. Julian Simon, Universitatea Maryland, şi Prof. Robert G. Wesson, Institutul Hoover, pentru atenta lor lectură a manuscrisului şi sugestiile extrem de utile. Desigur, nu sunt răspunzători pentru orice erori au mai rămas.

W. W. Bartley, III
Stanford, California
Mai 1987

BIBLIOGRAFIE

Alchian, Armen (1950), "Nesiguranţă, evoluţie şi teorie economică", *Journal of Political Economy 58*, ediţie revăzută în Alchian (1977). Alchian Armen (1977), *Economic Forces at Work* - "Forţe economice în acţiune" (Indianapolis: Liberty Press)

Alland, A., jr. (1967), *Evolution and Human Behavior* - "Evoluţie şi comportament omenesc" (New York: Natural History Press)

Alvarez, Louis W. (1968), "Cuvântare către studenţi", în *Les Prix Nobel*.

Babbage, Charles (1832), *On the Economy of Machinery and Manufacture* - "Despre economia maşinăriilor şi a fabricaţiei" (Londra: C. Knight).

Baechler, Jean (1975), *The Origin of Capitalism* - "Originea capitalismului" (Oxford: Blackwell).

Bailey, S. (1840) *A Defence of Joint-Stock Banks and Country Issues* - "În apărarea băncilor de fond social şi a problemelor ţării" (Londra: James Ridgeway)

Barry, Brian M. (1961), "Justiţia şi binele comun", *Analysis 19*.

Bartley, W. W., III (1962/84), *The Retreat to Commitment* - "Retragerea la angajament" (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1962), ediţia a II-a revăzută şi adăugită (La Salle: Open Court, 1984.

Bartley, W. W., III (1964), "Raţionalitate versus teoria raţionalităţii", în Mario Bunge, red.: *The Critical Approach to Science and Philosophy* - "Atitudine critică faţă de ştiinţă şi filosofie (New York: The Free Press).

Bartley, W. W., III (1978), "Conştiinţă şi fizică: mecanică cuantică, probabilităţi, interdeterminism, problema trup-minte", în *Philosophia*, 1978, pp. 675-716.

Bartley, W. W., III (1982), "Raţionalism, criticism şi logică", *Philosophia*, 1982, pp. 121-221.

Bartley, W. W., III (1985/87), "Cunoaşterea nu este un produs complet cunoscut producătorului său", în Kurt R. Leube şi Albert Zlabinger, red., *The Political Economy of Freedom* - "Economia politică a libertăţii" (München: Philosophia Verlag, 1985); şi, în formă revăzută şi adăugită, sub titlul "Alienaţii alienaţi: economia cunoaşterii versus psihologia şi sociologia cunoaşterii", în Radnitzy şi Bartley (1987).

Bateson, William (1913), *Problems of Genetics* - "Probleme de genetică" (New York: Yale University Press).

Bauer, Peter (1957), *Economic Analysis and Policy in Underdeveloped Countries* - "Analiză şi politică economică în ţările subdezvoltate" (Londra: Cambridge University Press).

Bauer, Peter (1971), "Istoria economică ca teorie" *Economica N.S. 38*, pp. 163-179.

Bauer, Peter (1972), *Dissent on Development* - "Divergenţa asupra dezvoltării" (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Bauer, Peter (1981), *Equality. The Third World and Economic Delusions* - "Egalitate. Lumea a Treia şi amăgirile economice" (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Bauer, Peter şi Basil S. Yamey (1957), *The Economics of Underdeveloped Countries* - "Economia ţărilor subdezvoltate" (Chicago: University of Chicago Press).

Baumgardt, D. (1952), *Bentham and the Ethics of Today* - "Bentham şi etica actuală" (Princeton: Princeton University Press).
Bell, Daniel şi Irving Kristol, red., (1971), *Capitalism Today* - "Capitalismul azi" (New York: Basic Books, Inc.).
Bentham, Jeremy (1789/1887), *Works* - "Opere" red. John Bowring (Edinburgh: W. Tait).
Bloch, Ernst (1954-59), *Das Prinzip Hoffnung* - "Principiul speranţei" (Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press).
Blum, H. F. (1951), *Time's Arrow and Evolution* - "Săgeata timpului şi evoluţia" (Princeton: Princeton University Press).
Bonner, John Tyler (1980), *The Evolution of Culture in Animals* - "Evoluţia culturii la animale" (Princeton: Princeton University Press).
Bopp, F. (1927), *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft* - "Istoria limbilor indo-germanice" (Berlin: Grunriß der indogermanischen Sprach-und Altertumskunde)
Born, Max (1968), *My Life and My Views* - "Viaţa mea, opiniile mele" (New York: C. Scribner).
Boserup, Esther (1965), *The Conditions of Agricultural Growth* - "Condiţiile dezvoltării agricole" (Londra: George Allen & Unwin).
Boserup, Esther (1981), *Population and Technological Change. A Study of Long Term Trends* - "Populaţia şi schimbarea tehnologică. Un studiu asupra tendinţelor pe termen lung" (Chicago: University of Chicago Press).
Braudel, Fernand (1981), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century* - "Civilizaţia şi capitalismul: secolele XV-XVIII", vol. I, *The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible* - "Structurile vieţii cotidiene: limitele posibilului" (New York: Harper & Row).
Braudel, Fernand (1982a), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, vol. II, *The Wheels of Commerce* - "Roţile comerţului" (New York: Harper & Row).
Braudel, Fernand (1982b), în *Le Monde*, 16 martie." (
Braudel, Fernand (1984), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, vol. III, *The Perspective of the World* - "Perspectiva lumii" (New York: Harper & Row).
Bullock, Allan şi Oliver Stallybrass, red., (1977), *The Harper Dictionary of Modern Thought* - "Dicţionarul Harper al gândirii moderne" (New York: Harper & Row). Publicat în Marea Britanie sun titlul *The Fontana Dictionary of Modern Thought*.
Burke, E. P. (1816), "Scrisoare către un membru al Adunării Naţionale", în *Works* - "Opere" (LondraL: F. C. & J. Rivington).
Butler, Samuel (1663-1678), *Hubridas*, Partea I (Londra: J. G. pentru Richard Marriot, sub Biserica Sfântului Dunstan din Fleet Street, 1663), Partea a II-a (Londra: T. R. pentru John Martyn şi James Allestry, la *the Bell* în Curtea Bisericii Sfântului Pavel, 1664); Partea a III-a (Londra: Simon Miller la Semnul Stelei, în Capătul Vestic al Sf. Pavel, 1678).
Campbell, B. G., red. (1972), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971* - "Selecţia sexuală şi genealogia omului, 1871-1971" (Chicago: Aldine Publishing Co.)
Campbell, Donald T. (1974), "Epistemologie evoluţionistă", în P. A. Schilpp, red.: *The Philosophy of Karl Popper* - "Filosofia lui Karl Popper" (La Salle: Open Court, 1974), pp. 413-463, reprodus în Radnitzky şi Bartley (1987).
Campbell, Donald T. (1977), "Epistemologie descriptivă", Conferinţele William James, Harvard University, document multiplicat.
Carlyle, Thomas (1909), *Past and Present* - "Trecut şi prezent" (Oxford: Oxford University Press).
Carr-Saunders, A.M. (1922), *The Population Problem: A Study in Human Evolution* - "Problema populaţiei: studiu asupra evoluţiei umane" (Oxford: Clardendon Press).

Chagnon, Napoleon A. şi William Irons, red. (1979), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* - "Biologia evoluţionistă şi comportamentul social uman" (North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press).
Chapman, J. W. (1964), "Justiţie şi cinste", *Nomos 6, Justice* (New York: Oxford University Press).
Childe, V. Gordon (1936), *Man Makes Himself* - "Omul se făureşte pe sine însuşi" (New York: Oxford University Press).
Childe, V. Gordon (1936/81), *Man Makes Himself* (Bradford-on-Avon, Wiltshire: Moonraker, 1981).
Childe, V. Gordon (1950), "Revoluţia urbană", *The Town Planning Report* - "Raportul de planificare urbană".
Clark, Grahame (1965), "Traficul cu securi de piatră şi lame de teslă", *Economic History Review, 18*, 1965, pp. 1-28.
Clark, R. W. (1971), *Einstein: The Live and Times* - "Einstein: viaţa şi epoca" (New York: World Publishing Company).
Clifford, W. K. (1879), "Despre bazele ştiinţifice ale moralei" (1875) şi "Drept şi nedrept: baza ştiinţifică a distincţiei între ele" (1876), în *Lectures and Essays* - "Prelegeri şi eseuri", vol. 2 (Londra: Macmillan & Co.).
Coase, R. H. (1937), "Natura Firmei", *Economica 4*.
Coase, R. H. (1960), "Problema costului social", *Journal of Law and Economics, 3*.
Coase, R. H. (1976), "Viziunea lui Adam Smith asupra omului", *Journal of Law and Economics*.
Cohen, J. E. (1984), "Amânarea apocalipsei demografice", *Harvard Magazine*.
Cohen, Morris R. (1931), *Reason and Nature* - "Raţiune şi natură" (New York: Harcourt, Brace & Co.).
Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millenium* - "Scopul mileniului", rediţie revăzută şi adăugită (New York: Oxford University Press).
Comte, A. (1854), "Superioritatea necesară a moralei demonstrată pe morala revelată", în *Système de la politique positive, I* - "Sistemul politicii pozitive, I" (Paris: L. Mathias), p. 356.
Confucius, *Analects* - "Analecte", trad. A. Waley (Londra: George Allen & Unwin, Ltd., 1938).
Curran, Charles (1958), *The Spectator*, 6 iulie, p. 8.
Dairaines, Serge (1934), *Un Socialisme d'Etat quinze Siècles avant Jesus-Christ* - "Socialism de stat cu cincisprezece secole înainte de Iisus Christos" (Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner).
Demandt, Alexander (1978), *Metaphern für Gesichte* - "Metafore pentru istorie" (München: Beck).
Durham, William (1979), "Spre o teorie co-evoluţionistă a biologiei şi culturii omeneşti", în N. Chagnon şi W. Irons, red., *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* - "Biologia evoluţionistă şi comportamentul social uman" (North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press).
Edelman, Gerald M. (1987), *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* - "Darwinismul neural: teoria selecţiei neuronale de grup" (New York: Basic Books).
Edmonds, J.M. (1959), *The Fragments of Attic Comedy* - "Fragmente de comedie clasică" vol. II (Leiden: E. J. Brill), în trei volume 1957-61.
Einaudi, Luigi (1948), "Măreţia şi declinul economiei planificate în Lumea Elenistică", *Kyklos II,* pp. 193-210, 289-316.

Einstein, A. (1949/56), "De ce socialism?", în *Out of My Later Years* ("Din anii mei târzii" (New York: Philosphical Library); vezi şi *Monthly Review*, mai 1949.
Emmet, Dorothy M. (1958), *Function, Purpose and Powers: Some Concepts in The Study of Individuals and Societies* - "Funcţie, scop şi puteri: câteva concepte din studiul indivizilor şi al societăţilor" (Londra: Macmillan).
Evans-Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion* - "Teorii de religie primitivă" (Oxford: Clardendon Press).
Everett, C. W. (1931), *The Education of Jeremy Bentham* - "Educaţia lui Jeremy Bethan" (New York: Columbia University Press).
Farb, Peter (1968), *Man's Rise to Civilization* - "Ascensiunea omului spre civilizaţie" (New York: Dutton).
Farb, Peter (1978), *Humankind* - "Omenirea" (Boston: Houghton Mifflin).
Ferguson, Adam (1767/1773), *An Essay on the History of Civil Society* - "Eseu despre istoria societăţii civile" vol. II (Londra: A. Millar and T. Caddel).
Ferguson, Adam (1792), *Principles of Moral and Political Science* - "Principii de morală şi ştiinţă politică" (Edinburgh: A. Strahan and T. Caddel).
Ferri, Enrico (1895), *Annales de l'Institut International de Sociologie I.* - "Analele institutului internaţional de sociologie I".
Finley, Moses I. (1973), *An Ancient Economy* - "O economie antică" (Londra: Chatto and Windus, Ltd.).
Flew, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics* - "Etica evoluţionistă" (Londra: Macmillan).
Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought - "Dicţionarul Fontana/Harper al gândirii moderne" (1977), vezi Bullock şi Stallybrass.
Frazer, J. G. (1909), *Psyche's Task* - "Sarcina psihicului" (Londra: Macmillan).
Freud, Sigmund (1930), *Civilization and Its Discontents* - "Civilizaţia şi dezavantajele ei" (Londra: Hogarth Press).
Ghiselin, Michael T. (1969), *The Triumph of Darwinism Method* - "Triumful metodei darwiniste" (Berkeley: University of California Press).
Gossen H. H. (1854/1889/1927/1983), *Entwicklung der Gesetze des menschiclen Verkehs und der daraus fließenden Regeln für menschiches Handeln* (Braunschweig: Vieweg, 1854; Berlin: R. L. Prager, 1889; ediţia a treia, cu o introducere de F. A. Hayek (Berlin: R. L. Prager, 1927); traducerea în limba engleză: *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom* - "Legile relaţiilor omeneşti şi regulile de acţiune umană derivate din acestea", trad. Rudolph C. Blitz (Cambridge: M.I.T. Press).
Gruber, Howard E. (1974), *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks* - "Darwin despre om: studiu psihologic al creativităţii ştiinţifice, împreună cu caietele de început, nepublicate, ale lui Darwin" transcrise şi adnotate de Paul H. Barrett (New York: E. P. Dutton & Co., Inc.).
Haakonssen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* - "Ştiinţa unui legiuitor: jusirprudenţa naturală a lui David Hume şi Adam Smith" (Cambridge: Cambridge University Press).
Hardin, Garrett James (1961), *Nature and Man's Fate* - "Natura şi soarta omului" (New York: The New American Library).
Hardin, Garrett James (1980), *Promethean Ethics: Living with Death, Competition and Triage* - "Etica prometeică: a convieţui cu moartea, concurenţa şi trierea" (St. Louis: Washington University Pres).
Hardy, Alister (1965), *The Living Stream: Evolution and Man* - "Torentul viu: evoluţia omului" (New York: Harper & Row.)

Hayek, F. A. (1935), red., *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism* - "Planificarea economiei colectiviste: studii critice asupra posibilităţilor socialismului" (Londra: George Routeledge & Sons).
Hayek, F. A. (1936/48), "Economie şi cunoaştere", reprodus în Hayek (1948).
Hayek, F. A. (1941), *The Pure Theory of Capital* - "Teoria pură a capitalului" (Londra: Routeledge & Kegan Paul. Ltd.).
Hayek, F. A. (1945/48), "Folosirea cunoaşterii în societate", reprodus în Hayek (1948).
Hayek, F. A. (1948), *Individualism and Economic Order* - "Individualismul şi ordinea economică" (Londra: Routeledge & Kegan Paul. Ltd.).
Hayek, F. A. (1949/67), "Intelectualii şi socialismul", *University of Chicago Law Review 16,* primăvara 1949; reprodus în Hayek (1967).
Hayek, F. A. (1951), *John Stuart Mill and Hariet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage* - "John Stuart Mill şi Harriet Taylor: prietenia lor şi căsnicia care a urmat" (Londra: Routeledge & Kegan Paul. Ltd.).
Hayek, F. A. (1952), *The Sensory Order* - "Ordinea senzorială" (Chicago: University of Chicago Press).
Hayek, F. A. (1951/79), *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* - "Contrarevoluţia ştiinţei: studii asupra abuzului de raţiune" (Indianapolis: Liberty Press, 1979).
Hayek, F. A. (1954/1967), "Istorie şi politică", în F. A. Hayek, red., *Capitalism and the Historians* - "Capitalismul şi istoricii" (Londra: Routeledge & Kegan Paul. Ltd., 1954), reprodus în Hayek (1967).
Hayek, F. A. (1960), *The Constituion of Liberty* - "Constituţia libertăţii" (Londra: Routeledge & Kegan Paul. Ltd.).
Hayek, F. A. (1963/67), "Filosofia legală şi politică a lui David Hume", *Il Politico*, XXVIII/4, reprodus în Hayek (1967).
Hayek, F. A. (1964), "Teoria fenomenelor complexe", an Mario A. Bunge, red., *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Karl R. Popper* - "Atitudine critică faţă de ştiinţă şi filosofie: eseuri în cinstea lui Karl R. Popper" (New York: Free Press, 1964), reprodus în Hayek (1967).
Hayek, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* - "Studii de filosofie, politică şi economie" (Londra: Routeledge & Kegan Paul. Ltd.).
Hayek, F. A. (1967/78a), "Dr. Bernard Mandeville, în *Proceedings of the British Academy, 52*, reprodus în Hayek (1978).
Hayek, F. A. (1967/78b), "Confuzia limbajului în gândirea politică", comunicare ţinută în limba germană la Institutul Walter Eucken din Freiburg im Breisgau şi publicată în 1968 ca Buletin Ocazional de către Institutul de Afaceri Economice, Londra; reprodus în Hayek (1978).
Hayek, F. A. (1970/78), *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (München şi Salzburg: Fink Verlag, 1970), reeditat (Tübingen: J. C. B. Mohr - Paul Siebeck - Verlag, 1975), publicat în traducere engleză în Hayey (1978).
Hayek, F. A. (1970/78), *A Tiger by the Tail* - "Tigrul tras de coadă" (Londra: Institute of Economic Affairs).
Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty* - "Lege, legislaţie şi libertate", vol. I, *Rules and Order* - "Reguli şi ordine", (Londra: Routeledge and Kegan Paul, Ltd.).
Hayek, F. A. (1976), *Law, Legislation and Liberty* - "Lege, legislaţie şi libertate", vol. II, *The Mirage of Social Justice* - "Mirajul justiţiei sociale", (Londra: Routeledge and Kegan

Paul, Ltd.).
Hayek, F. A. (1976/78), *Denationalisation of Money* - "Deznaţionalizarea banilor" (Londra: Institute of Economic Affairs, ediţia a doua revăzută şi adăugită, 1978).
Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* - "Noi studii de filosofie, politică, economie şi istoria ideilor" (Londra: Routeledge and Kegan Paul, Ltd.).
Hayek, F. A. (1979), *Law, Legislation and Liberty* - "Lege, legislaţie şi libertate", vol. III, *The Political Order of a Free People* - "Ordinea politică a unui popor liber", (Londra: Routeledge and Kegan Paul, Ltd.).
Hayek, F. A. (1983), "«Social», cuvântul-nevăstuică", *Salisbury Review*, toamna 1983.
Hayek, F. A. (1986), "Standardele de bani ale pieţei", *Economic Affairs*, aprilie/mai, pp. 8-10.
Heilbroner, Robert (1970), *Between Capitalism and Socialism: Essays in Political Economics* - "Între capitalism şi socialism: eseuri de economie politică" (New York: Random House).
Herder, J. G. (1784/1821), *Idees zur Philosophie der Geschichte des Menscheit* (Leipzig: J. F. Hartknoch, ediţia a doua, 1821). Vezi şi *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.
Herskovits, M. J. (1948), *Man and His Works* - "Omul şi creaţiile lui" (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).
Herskovits, M. J. (1960), *Economic Anthropology, A Study in Comparative Economics* - "Antropologie economică, studiu de economie comparată" (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).
Hirschmann, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* - "Pasiunile şi interesele: argumente politice pentru capitalism înainte de triumful său" (Princeton: Princeton University Press).
Hobhouse, L. T. (1911), *Liberalism* - "Liberalismul" (New York: Henry Holt & Co.).
Hobhouse, L. T. (1922), *The Elements of Social Justice* - "Elemente de justiţie socială" (New York: Henry Holt & Co.).
Holdsworth, W. S. (1924), *A History of English Law* - "O istorie a dreptului englez" (Londra: Metuhen).
Howard, J. H. (1982), *Darwin* (Oxford: Oxford University Press).
Huizinga, Johan (1949), *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture* - "Homo Ludens: studiu asupra elementului de joc în cultură" (Londra: Routeledge and Kegan Paul).
Humboldt, Wilhelm von (1836/1903), *Über die Verschiedenheit des mencschichel Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Mencshengeschlechtes* (Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften), reprodus în *Gesammelte Schriften*, VII/1, (Berlin: B. Berh, 1903-36).
Humboldt, Wilhelm von (1903-36), *Gesammelte Schriften*, VII/1, (Berlin: B. Berh, 1903-36); de asemenea (Darmstadt, 1977), red. A Flitner şi K. Giel.
Hume, David (c1757/1779/1886), *Dialogues Concerning Natural Religion* - "Dialoguri privind religia naturală", în David Hume, *Philosophical Works* - "Opere filosofice", vol. II, red. T. H. Green şi T. H. Grose (Londra: Longmans, Green)." (Londra: Longmans, Green).
Hume, David (1777/1886), *Enquiry Concerning Human Understanding* - "Cercetări privind înţelegerea omenească", în David Hume, *Philosophical Works* - "Opere filosofice", vol. III, red. T. H. Green şi T. H. Grose (Londra: Longmans, Green).
Hume, David (1741, 1742, 1758, 1777/1886), *Essays, Moral, Political and Literary* - "Eseuri morale, politice şi literare", în David Hume, *Philosophical Works* - "Opere

filosofice", vol. III şi IV, red. T. H. Green şi T. H. Grose (Londra: Longmans, Green).
Hume, David (1762), *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688* - "Istoria Angliei de la invazia lui Iulius Cezar până la Revoluţia din 1688" în şase volume (Londra: Printed for A. Millar in the Strand).
Hume, David (1882), *The Philosophical Works of David Hume* - "Operele filosofice ale lui David Hume", red. T. H. Green şi T. H. Grose (Londra: Longmans, Green).
Hume, David (1739/1886), *A Treatise of Human Nature* - "Tratat despre natura umană", în David Hume, *Philosophical Works* - "Opere filosofice", vol. I şi II, red. T. H. Green şi T. H. Grose (Londra: Longmans, Green).
Huxley, Julian S. şi Thomas Henry Huxley (1947), *Touchstone for Ethics, 1893-1943* - "Piatră de hotar pentru etică, 1893-1943" (New York: Harper).
Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination* - "Imaginaţia dialectică" (Boston: Little, Brown).
Jones, E. L. (1981), *The European Miracle* - "Miracolul european" (Cambridge: Cambridge University Press).
Jouvenel, Bertrand de (1957), *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good* - "Suveranitatea: anchetă asupra binelui politic" (Chicago: University of Chicago Press).
Kant, Immanuel (1798), *Der Streit des Fakultăten*.
Keller, R. (1982), "Despre teoria schimbărilor de limbaj", *Zeitschrift für Germanistische Linguistik 10*, 1982, p. 1-27.
Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement* - "Mişcarea sofistă" (Cambridge: Cambridge University Press).
Keynes, J. M. (1923/71), *A Tract on Monetary Reform* - "Mic tratat de reformă monetară", reprodus în *Collected Works* - "Opere alese", (Londra: Macmillan, 1971), vol IV.
Keynes, J. M. (1938/49/72), "Convingerile mele de început", scris în 1938, publicat în *Two memories* - "Două memorii" (Londra: Rupert Hart-David, 1949) şi reprodus în *Collected Works* - "Opere alese", , vol X, (Londra: Macmillan, 1972).
Kirsch, G. (1981), *Ordnungspolitik mir graut vor dir*, în *Frankfurter Allgmeine Zeitung*, 18 iulie, 1981.
Knight, Frank H. (1923/36), *The Ethics of Competition and Other Essays* - "Principiile etice ale concurenţei şi alte eseuri" (Londra: G. Allen & Unwin, Ltd., 1936); *Quarterly Journal of Economics*, 1923.
Leakey, R. E. (1981), *The Making of Mankind* - "Facerea omenirii" (New York: Dutton).
Liddell, H. G. şi R. Scott (1940), *A Greek-English Lexicon* - "Lexicon greco-englez" ediţia a noua (Londra: Clardendon Press).
Locke, John (1676/1954), *Essays on the Laws of Nature* - "Eseuri despre legile naturii", red. W. Leyden (Oxford: Clardendon Press).
Locke, John (1690/1887), *Two Treatises on Civil Government* - "Două tratate asupra guvernării civile", ediţia a doua (Londra: Routeledge).
Locke, John (1690/1924), *Essay Concerning Human Understanding* - "Eseu privind înţelegerea umană", red. A. S. Pringle-Pattison (Oxford: Clardendon Press).
Machlup, Fritz (1962), *The Production and Distribution of Knowledge* - "Producţia şi distribuţia cunoaşterii" (Princeton: Princeton University Press).
Maier, H. (1972), *Können Begriffe die Geselschaft verändern?* în *Sprache und Politik, Bergedorfer Gesprăchkreis 41, Tagung*, mai 1972 Protokoll.
Maine, H. S. (1875), *Lectures on the Early History of Institutions* - "Prelegeri de istorie veche a instituţiilor" (Londra: John Murray).
Malinowski, B. (1936), *Foundations of Faith and Morals* - "Fundamentele credinţei şi ale

moralei" (Londra: Oxford University Press).
Mandeville, B. (1715/1924), *The Fable of Bees* - "Fabula albinelor", red. F. B. Kaye (Oxford: Clardendon Press).
Mayr, E. (1970), *Populations, Species, and Evolution* - "Populaţii, specii şi evoluţie" (Cambridge: Harvard University Press).
Mayr, E. (1982), *The Growth of Biological Thought* - "Dezvoltarea gândirii biologice" (Cambridge: Harvard University Press).
McCleary, G. F. (1953), *The Malthusian Population Theory* - "Teoria malthusiană a populaţiei" (Londra: Faber & Faber).
McNeill, William H. (1981), "În apărarea istoriei mondiale", *Royal Society Lecture*.
Medawar, P. B. şi J. S. (1983), *Aristotle to Zoos: A Philosophical Dictionary of Biology* - "Aristotel către animale: dicţionar filosofic de biologie" (Cambridge: Harvard University Press).
Medick, Hans (1973), *Naturzstand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Die Ursprünge des bürgerlichen Sozialtheorie als Geschitsphilosophie und Sozialwissenscgaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
Menger, Carl (1871/1934/1981), *Principles of Economics* - "Principii de economie" (New York şi Londra: New York University Press). Reeditat în germană de London School of Economics în 1934, vol. I: vezi mai jos.
Menger, Carl (1883/1933/1985), *Problems of Economics and Sociology* - "Probleme de economie şi sociologie", trad. Francis J. Nock, red. Louis Schneider (Urbana: University of Illinois Press, 1963); reeditat ca *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics* - "Investigaţii în metoda ştiinţelor sociale cu referire specială la economie", cu o nouă introducere de Lawrence White (New York: New York University Press). Publicat în germană de Şcoala Londoneză de Economie în 1933, vol. II: vezi mai jos.
Menger, Carl (1933-36), *The Collected Works of Carl Menger* - "Operele complete ale lui Carl Menger", reeditat în patru volume, în germană (Londra: Şcoala Londoneză de Economie şi Ştiinţe Politice (Seria de reeditări ale tratatelor rare de economie şi ştiinţe politice, no. 17-20).
Menger, Carl (1968-70), *Gesammelte Werke* (Tübingen: J. C. B. Mohr - Paul Siebeck - Verlag).
Mill, John Stuart (148/195), *Principles of Political Economy* - "Principii de economie politică", vol. 2 şi 3 din *Colected Works of John Stuart Mill* - "Operele complete ale lui John Stuart Mill", red. J. M. Robson (Londra: Routeledge & Kegan Paul, Ltd.).
Miller, David (1976), *Social Justice* - "Justiţia socială" (Oxford: Oxford University Press).
Mises, Ludwig von (1949), *Human Action: A Treatise on Economics* - "Acţiunea umană: tratat de economie" (New Haven: Yale University Press).
Mises, Ludwig von (1957), *Theory and History* - "Teorie şi istorie" (New Haven: Yale University Press).
Mises, Ludwig von (1922/81), *Socialism* - "Socialismul" (Indianapolis: Liberty *Classics*, 1981).
Monod, Jacques (1970/77), *Chance and Necesity* - "Hazard şi necesitate"
Glasgow: ediţie de buzunar Collins/Fount, 1977): în prima ediţie: *Le Hazard ou la necessité* - "Hazardul sau necesitatea" (Paris: Editions du Seuil, 1970).
Monod, Jacques (1970), în A. Tiseliu şi S. Nilsson, red.: *The Place of Values in a World of Facts* - "Locul valorilor într-o lume a faptelor" (Stockholm: Al 14-lea Simpoziom Nobel).
Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (1748), *De l'Esprit des loix* - "Despre spiritul

legilor" (Geneva: Barrillot & Fils).
Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica* - (lat.) "Principii etice" (Cambridge: Cambridge University Press).
Myrdal, Gunnar (1960), *Beyond the Welfare State* - "Dincolo de statul asistenţei sociale" (New Haven: Yale University Press).
Needham, Joseph (1943), *Time the Refreshing River* - "Timpul, răcoritorul râu" (Londra: Allen & Unwin).
Needham, Joseph (194), *Science and Civilisation in China* - "Ştiinţă şi civilizaţie în China" (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-85), în şase volume şi numeroase părţi.
North, D. C. (1973) şi R. P. Thomas, *The Rise of Western World* - "Ascensiunea lumii apusene" (Cambridge: Cambridge University Press).
North, D. C. (1981), *Structure and Change in Economic History* - "Structură şi schimbare în istoria economică" (New York: W. W. Norton & Co.).
Organizaţia Naţiunilor Unite, (1980) "Raport concis despre situaţia populaţiei mondiale în 1979: condiţii, tendinţe, perspective şi strategii", *United Nations Population Studies* 72.
O'Brien, C. C.(1986), "Dumnezeu şi omul în Nicaragua", *The Atlantic 258*, august 1986.
Orwell, George (1937), *The Road to Wigan Pier* - "Drumul spre digul Wigan" (Londra: V. Gollancz).
Patten, Simon N. (1899), *The Development of English Thought: A Study in the Economic Interpretation of History* - "Dezvoltarea gândirii engleze: studiu de interpretare economică a istoriei" (New York: The Macmillan Company; Londra: Macmillan & Co., Ltd.).
Pei, Mario (1978), *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* - "Cuvintele-nevăstuică: arta de a spune ce nu gândeşti" (New York: Harper & Row).
Petty, William (1681/1899), "Dezvoltarea, creşterea şi înmulţirea omenirii" (1681), în *The Economic Writings of Sir William Petty* - "Scrierile economice ale lui Sir William Petty", red. C. H. Hull, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1899).
Petty, William (1927), *The Petty Papers: Some Unpublished Writings of Sir William Petty* - "Documentele Petty: câteva scrieri nepublicate ale lui Sir William Petty", red. Marquis of Lansdowne (Londra: Constable & Co.)
Piaget, Jean (1929), *The Child's Conception of the World* - "Concepţia copilului despre lume" (Londra: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.).
Pierson, N. G. (1902/1912), *Principles of Economics* - "Principii de economie" tradus din olandeză de A. A. Wotzel (Londra, New York: Macmillan & Co., Ltd.).
Piggott, Stuart (1965), *Ancient Europe from the Beginning of Agriculture to Clasical Antiquity* - "Europa antică de la începuturile agriculturii până la antichitatea clasică" (Edinburgh: Edinburgh University Press).
Pirenne, J. (1934), *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte* - "Istoria instituţiilor şi a dreptului privat din Egiptul antic" (Bruxelles: Edition de la Fundation Egyptologique Reine Elisabeth).
Polanyi, Karl (1945), *Origin of Our Time: The Great Transformation* - "Originea timpurilor noastre: marea transformare" (Londra: V. Gollancz, Ltd.).
Polanyi, Karl (1977), *The Livelihood of Man* - "Modul de viaţă al omului" (New York: Academic Press).
Popper, Karl R. (1934/59), *The Logic of Scientific Discovery* - "Logica descoperirii ştiinţifice" (Londra: Hutchinson, 1959).
Popper, K. R. (1945/66), *The Open Society and Its Enemies* - "Societatea deschisă şi inamicii săi" (Londra: Routeledge and Kegan Paul, Ltd., ediţia a şasea, 1966).
Popper, K. R. (1948/63), "Spre o teorie raţională a tradiţiei", comunicare ţinută în 1948,

publicată în *The Rationalist Annual*, 1949; reprodusă în Popper (1963).
Popper, K. R. (1957), *The Poverty of Historicism* - "Sărăcia istoricismului" (Londra: Routeledge & Kegan Paul, Ltd.).
Popper, K. R. (1963), *Conjectures and Refutations* - "Conjuncturi şi contestaţii" (Londra: Routeledge & Kegan Paul, Ltd.).
Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* - "Cunoaşterea obiectivă: o abordare evoluţionistă" (Londra: Oxford University Press).
Popper, K. R. (1974/76), "Autobiografie", în P. A. Schlipp, red.: *The Philosophy of Karl Popper* - "Filosofia lui Karl Popper (La Salle: Open Court, 1974), pp. 3-181, reeditat şi revăzut sub titlul *Unended Quest* - "Căutare neterminată" (Londra: Fontana/Collins, 1976).
Popper, K. R. (1977/84) şi J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* - "Sinele şi creierul său" (Londra: Routeledge & Kegan Paul, Ltd.).
Popper, K. R. (1982a), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* - "Universul deschis: argumentaţie pentru nedeterminism", vol. II din *Postscript to the Logic of Scientific Discovery* - "Post scriptum la logica descoperirii ştiinţifice", red. W. W. Bartley, III (Londra: Hutchinson).
Popper, K. R. (1982b), *Quantum Theory and the Schism in Physics* - "Teoria cuantică şi schisma din fizică", vol. III din *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, red. W. W. Bartley, III (Londra: Hutchinson).
Popper, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science* - "Realismul şi ţinta ştiinţei", vol I. din *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, red. W. W. Bartley, III (Londra: Hutchinson).
Pribram, K. (1983), *A History of Economic Reasoning* - "Istoria raţionării economice" (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
Prigogine, Ilya (1980), *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* - "De la a fi la a deveni: timp şi complexitate în ştiinţele fizice" (San Francisco: W. H. Freeman).
Quinton, A. (1977), "Pozitivismul", în *Harper/Montana Dictionary of Modern Thought* - "Dicţionarul Harper/Montana al gândirii moderne" (New York: Harper & Row).
Radnitzky, Gerard şi W. W. Bartley, III, red. (1987): *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* - "Epistemologia evoluţionistă, raţionalismul şi sociologia cunoaşterii" (La Salle: Open Court).
Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* - "O teorie a justiţiei" (Cambridge: Harvard University Press).
Renfrew, Colin (1972), *Emergence of Civilisation* - "Apariţia civilizaţiei" (Londra: Metuhen).
Renfrew, Colin (1973), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory* - "Explicaţia schimbării culturale: modele din preistorie" (Londra: Duckworth).
Roberts, P. C. (1971), *Alienation in the Soviet Economy* - "Alienarea în evreiască sovietică" (Albuquerque: University of New Mexico Press).
Rostovtzeff, M. (1930), "Declinul Lumii Antice şi exlicaţia sa economică", *Economic History Review*, II; *A History of the Ancient World* - "O istorie a Lumii Antice" (Oxford: Clarendon Press), *L"empereur Tibère et le culte impérial* (Paris: F. Alcan), şi *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich* (Leipzig: Quelle & Meyer).
Rostovtzeff, M. (1933), recenzie a cărţii lui J. Hasebrock *Griechische Wirtschaftsund Handelsgeschichte*, în *Zeitschrift für die gesamte Staatswirtschaft 92*, pp. 333-39.
Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Social Contract* - "Contractul social".
Ruse, Michael (1982), *Darwinism defended: A Guide to the Evolution Controversies* - "În

apărarea darwinismului: ghid al controverselor asupra evoluţiei" (Reading, Massachusetts: Addison-Wesley).
Russell, Bertrand (1931), *The Scientific Outlook* - "Perspectiva ştiinţifică" (New York: W. W. Norton & Company, Ltd.).
Russell, Bertrand (1940), "Libertate şi guvernare", în R. N. Anshen, red., *Freedom, Its Meaning* - "Libertatea şi înţelesul ei" (New York: Harcourt, Brace & Co.).
Russell, Bertrand (1910/1966), *Philosophical Essays* - "Eseuri filosofice" ediţie revăzută (Londra: Allen & Unwin).
Rutland, Peter (1985), *The Myth of the Plan: Lessons of Soviet Planning Experience* - "Mitul planului: lecţii de experienţă în planificarea sovietică" (Londra: Hutchinson).
Ryle, Gilbert (1945-46), "A şti cum şi a şti că", *Proceedings of the Aristotelian Society 46*.
Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind* - "Conceptul de minte" (Londra: Hutchinson's University Library).
Savigny, F. C. (1814/31), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814), trad. Abraham Hayward, sub titlul: *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence* - "Despre vocaţia de legislaţie şi jurisprudenţă a epocii noastre", (Londra: Littlewood & Co., 1831).
Savigny, F. C. (1840), *System des heutigen Römischen Rechts* - "Sistemul dreptului roman actual", (Berlin: Veit, 1980-49).
Schelsky, H. (1975), *Die Arbeit tun die Anderen* (Opladen: Westdeutscher Verlag).
Schiller, J. C. F. (1793), *Über die ăstetische Erziehung des Menschen*, în *Sămtliche Werke* (Stuttgart und Tübingen: J. G. Cotta, 1812-15), vol. 8, reeditat sub titlul *Über die ăstetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Kurt Hoffmann, red. (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1934).
Schoeck, Helmut (1973), "Vorbirea şi Calul Troian", în *Die Lust am schlechten Gewissen*, (Freiburg: Herder).
Schoeck, Helmut (1966/69), *Envy* - "Invidia" (Londra: Secker & Warburg).
Schrödinger, Erwin (1944), *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell* - "Ce este viaţa? Aspectul fizic al celulei vii" (Cambridge, The University Press).
Schulze, H. (1913), *Deutsches Fremdwörterbuch*.
Schumacher, E. F. (1973), *Small Is Beautiful* - "Ce e mic e şi frumos" (New York: Harper & Row).
Schumpeter, J. (1954), *History of Economic Analysis* - "Istoria analizei economice" (New York: Oxford University Press).
Scitovsky, Tibor (1976), *The Joyless Economy: an Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction* - "Economia fără veselie: anchetă asupra satisfacţiei umane şi a insatisfacţiei consumatorului" (New York: Oxford University Press).
Segerstedt, Torgny (1969), "Schimbarea societăţii", în *Bild der Wissenschaft 6*.
Seton-Watson, H. (1983), *Times Literary Supplement*, 18 noiembrie, p. 1270.
Shafarevich, Igor Rostislavovich (1975/1980), *The Socialist Phenomenon* - "Fenomenul socialist" (New York: Harper & Row).
Simon, Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth* - "Economia creşterii populaţiei" (Princeton: Princeton University Press).
Simon, Julian L. (1978), red., *Research in Population Economics* - "Cercetări în economia populaţiei" (Greenwich, Connecticut: JAI Press).
Simon, Julian L. (1981a), "Confuzia globală, 1980: o privire dură asupra Raportului Global 2000:, în *The Public Interest 62*.
Simon, Julian L. (1981b), *The Ultimate Resource* - "Resursa finală" (Princeton: Princeton

University Press).
Simon, Julian L. şi Hermann Kahn, red. (1984), *The Resourceful Earth* - "Pământul bogat în resurse" (Oxford: Basil Blackwell).
Simpson, G. G. (1972), "Concepţia evoluţionistă asupra omului", în B. G. Campbel, red., *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971* - "Selecţia sexuală şi genealogia omului, 1871-1971" (Chicago: Aldine Publishing Co.).
Skinner, B. F. (1955-56), "Libertatea şi controlul asupra omului", *American Scholar 25*, pp. 47-65.
Smith, Adam (1759), *Theory of Moral Sentiments* - "Teoria sentimentelor morale" (Londra: A. Millar).
Smith, Adam (1759/1911), *Theory of Moral Sentiments* - "Teoria sentimentelor morale" (Londra: G. Bell and Sons).
Smith, Adam (1776/196), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* - "O anchetă asupra naturii şi cauzelor avuţiei naţiunilor" (Oxford: Oxford University Press).
Smith, Adam (1978), *Lectures on Jurisprudence* - "Prelegeri de jurisprudenţă" (Oxford: Clardendon Press).
Sombart, Werner (1902), *Der Moderne Kapitalismus* - "Capitalismul modern" (Leipzig: Duncker & Humboldt).
Stein, Peter (1966), *Regulae Iuris* (Edinburgh: University Press).
Stewart, Dugald (1828/1854-60), *Works* - "Opere", red. W. Hamilton (Edinburgh: T. Constable).
Strabo, *The Geography of Strabo* - "Georgrafia lui Strabo" trad. Horace L. Jones (Londra: Heinemann, 1917).
Sullivan, James (1795), *The Altar of Baal thrown down; or, the French Nation defended against the pulpit slander of David Osgood* - "Altarul lui Ball dărâmat; sau, Naţiunea franceză apărată împotriva defăimărilor din amvon ale lui David Osgood" (Philadelphia: Aurora Printing Office).
Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Phenomenon of Man* - "Fenomenul-om" (New York: Harper).
Thorpe, W. H. (1963), *Learning and Instinct in Animals* - "Învăţătură şi instinct la animale" (Londra: Metuhen).
Thorpe, W. H. (1966/76), *Science, Man, and Morals* - "Ştiinţa, omul şi morala" (Ithaca: Cornell University Press).
Thorpe, W. H. (1969), *Der Mensch in der Evolution* - "Omul în evoluţie", cu o introducere de Konrad Lorenz (München: Nymphenburger Verlagshandlung). Tradusă în *Science, Man and Morals*, (Ithaca, Cornell University Press, 1966).
Thorpe, W. H. (1978), *Purpose in a World of Chance* - "Scop într-o lume a hazardului" (Oxford: Oxford University Press).
Trotter, Wilfred (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War* - "Instincte de turmă în război şi pace" (Londra: T. F. Unwin, Ltd.).
Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture* - "Cultura primitivă" (Londra: J. Murray).
Ullmann-Margalit, Edna (1977), *The Emergence of Norms* - "Apariţia normelor" (Oxford: Clardendon Press).
Ullmann-Margalit, Edna (1978), "Explicaţii despre Mâna Invzibilă", *Synthese 39*, 1978." (
Vico, G. (1854), *Opere*, ediţia a II-a, red. G. Ferrari (Milano).
Vorzimmer, Peter J. (1977), *Charles Darwin: the Years of Controversy;* The Origin of Species *and Its Critics, 1859-1882* - "Charles Darwin, anii de controversă: *Originea speciilor* şi criticii ei, 1859-1882" (Philadelphia: Temple University Press).

Wells, H. G. (1984), *Experience in Autobiography* - "Experiment autobiografic" (Londra: Faber & Faber).
Westermarck, E. A. (1906-08), *The Origin and Development of the Moral Ideas* - "Originea şi dezvoltarea ideilor morale" (Londra: Macmillan & Co.).
Wieland, C. M. (1800), *Aristipp und einige seiner Zeitgenosses* (Leipzig: B. G. J. Göschen).
Wiese, Leopold von (1917), *Der Liberalismus in Vargangenheit und Zukunft* (Berlin: S. Fischer).
Williams, George C. (1966), *Adaptation and Natural Selection* - "Adaptare şi selecţie naturală" (Princeton: Princeton University Press).
Williams, George C. (1971), *Group Selection* - "Selecţia de grup" (Chicago: Aldine-Atherton).
Williams, George C. (1975), *Sex and Evolution* - "Sex şi evoluţie" (Princeton: Princeton University Press).
Williams, Raymond (1976), *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* - "Cuvinte-cheie: vocabular al culturii şi al societăţii" (Londra: Fontana).
Wynne-Edwards, V. C. (1962), *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* - "Dispersia animală în relaţie cu comportamentul social" (Edinburgh: Oliver & Boyd)

INDEX TEMATIC

INDEX DE NUME
